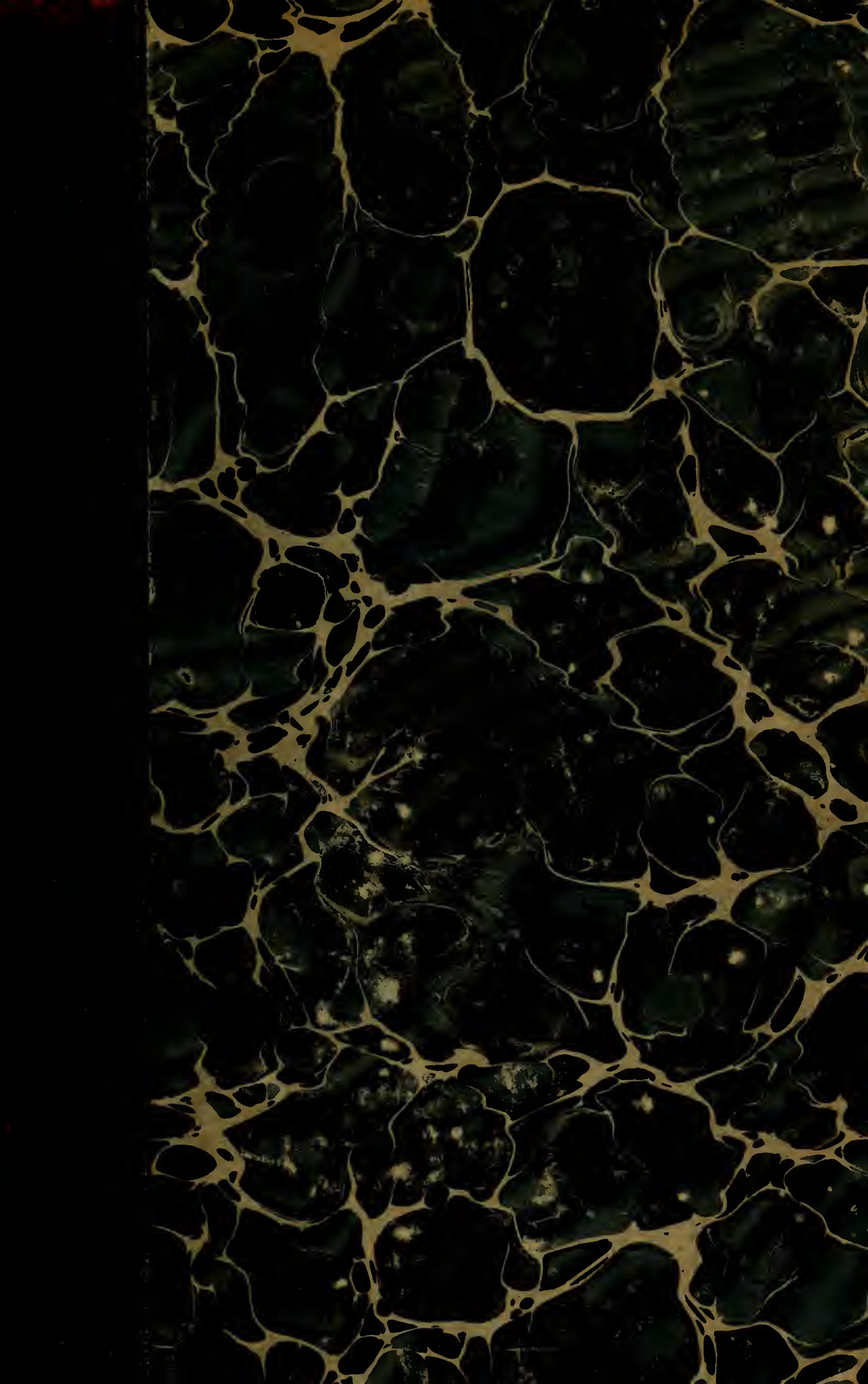
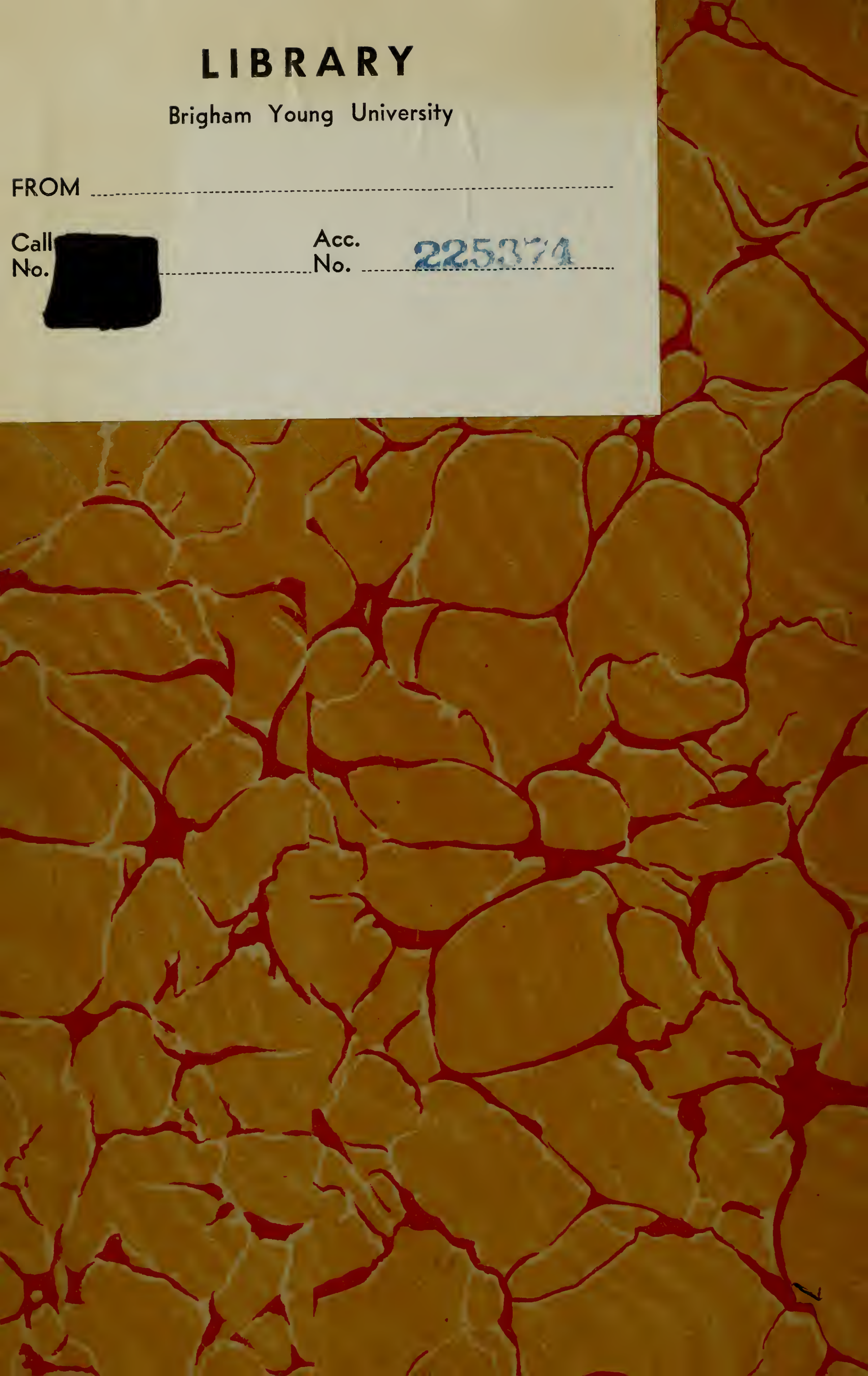
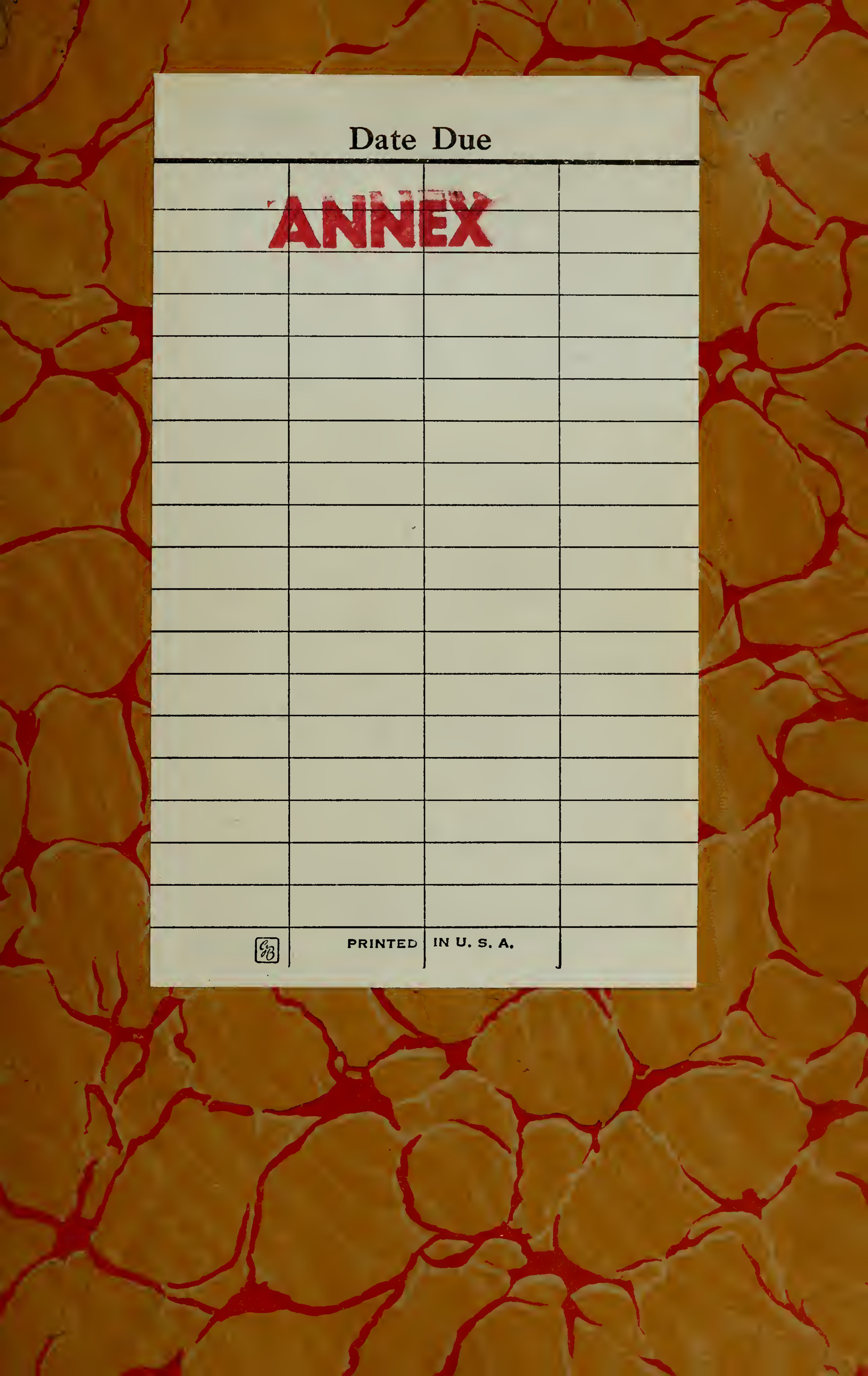



LIBRARY
Brigham Young University
FROM
Call No. [redacted]
Acc. No. 225374



Date Due
ANNEX
PRINTED IN U. S. A.



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'ÉVOLUTION

DE

LA FOI CATHOLIQUE

PAR

MARCEL HÉBERT
Professeur à l'Institut des Hautes Études
(Université nouvelle de Bruxelles)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1905

L'ÉVOLUTION DE LA FOI CATHOLIQUE



CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

L'ÉVOLUTION

DE

LA FOI CATHOLIQUE

PAR

MARCEL HÉBERT 1851-1916
Professeur à l'Institut des Hautes Études
(Université nouvelle de Bruxelles).

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1905

L'ÉVOLUTION DE LA FOI CATHOLIQUE

INTRODUCTION

Il semble, de prime abord, que l'on ne puisse avoir, à l'égard de l'Église, d'autre attitude que celle de la révolte ou celle de la soumission.

La révolte est nécessairement passionnée et facilement injurieuse, donc injuste, car elle ne nous laisse voir que le côté défavorable des choses et néglige tout ce qu'il y a de vrai et de bon dans l'œuvre ou l'opinion de l'adversaire. L'hostilité nous rend sectaires et fanatiques à rebours, d'autant plus sectaires que nous sommes plus ignorants et jugeons davantage de l'institution uniquement par ses abus.

D'autre part, nous venons d'être témoins, en la personne de l'abbé Loisy, d'un exemple éclatant de soumission. Un homme de haut savoir, de conscience et de courage, a pourtant reculé devant la menace d'excommunication, se réduisant au silence, non par des motifs mesquins, mais parce qu'il croit à la valeur providentielle de l'institution

ecclésiastique. Il n'estime point que l'Humanité puisse s'en passer, ni la remplacer comme système d'éducation morale, et il espère en sa future évolution.

Mais une pareille attitude, si respectable soit-elle, expose ceux qui s'y résignent à se heurter à d'insurmontables difficultés.

1° Elle n'est acceptée que comme une transaction provisoire, une solution disciplinaire opportuniste, par l'autorité ecclésiastique, dont la pensée, au sujet des *doctrines* elles-mêmes soutenues par M. Loisy, s'est clairement manifestée par des condamnations réitérées.

2° L'Église ne peut admettre, en effet, que son autorité soit présentée simplement comme providentielle, et non comme surnaturelle[1] et miraculeuse. Il n'est pas d'*évolution* qui tienne : le retour de la notion de *miraculeux* à celle de simple *providentiel* est une diminution, une régression — pour l'Église, une abdication.

3° Le bouddhisme, le confucianisme, tout comme le christianisme, peuvent se prétendre (la diversité des milieux et des races expliquant les différences incontestables malgré tant d'éléments identiques) institutions providentielles, formes nécessaires et irremplaçables de discipline morale. L'affirmation de la transcendance du christianisme, du catholicisme, devient dès lors affaire d'appréciation individuelle et locale, de foi personnelle — et cela encore l'Église ne l'accepte point.

C'est ce que nous avons cherché à prouver dans les pages qui suivent, où la foi chrétienne et catholique apparaît comme l'un des moments les plus intéressants et

1. Voir chap. x de ce volume.

féconds, mais dépassés, de l'évolution de la conscience humaine, une des nombreuses *espèces* de croyances que la conscience a créées à travers les siècles. Dans cette évolution, le catholicisme « *loysiste* » ne saurait servir que de transition.

En vain l'on s'efforce de sauvegarder au moins les mythes principaux : le Dieu personnel et Jésus sauveur ; ou l'on joue et l'on triche sur le sens traditionnel de ces termes, ou l'on s'en embarrasse inutilement pour exprimer d'une manière mythique et hiératique ce que l'Humanité ne comprend plus que sous sa forme psychologique et pratique. Mais la conscience immanente poursuit son œuvre; chaque jour plus nettement elle arrive à se ressaisir, non plus dans les mirages qu'elle projetait jadis au-dessus d'elle, mais en elle-même et dans la réalité de ses rapports avec les êtres qui nous entourent et des devoirs qui en découlent.

De là, une troisième attitude possible — et c'est la nôtre : s'efforcer de comprendre, par ce qu'enseigne l'histoire, comment s'est formée la foi catholique, comment aussi, de même que le bouddhisme et le confucianisme plus vieux qu'elle de cinq siècles, l'organisation catholique pourra longtemps encore se survivre — mais en demeurant sans autorité effective sur tout ce qui pense, tout ce qui agit et progresse dans l'Humanité. S'efforcer aussi de pénétrer le vrai sens de ces formes du passé, de démêler ce qu'elles renfermaient de bon et d'efficace, ne voulant pas, sur ce point plus que sur tout autre, perdre un atome de ce que l'Humanité a si péniblement acquis, mais incorporer dans les progrès actuels tout ce qu'elle a pu conquérir par ses expériences antérieures. Nous restons ainsi fidèles à la

grande loi de l'évolution qui n'admet point d'hiatus, de création absolue, pas plus dans l'ordre de la vie psychique que dans celui de la vie physique.

Au crépuscule des mythologies animistes, théistes, etc., formes anciennes expressives de notre sentiment de l'au-delà, du parfait, succède l'aurore d'une forme nouvelle, psychologique, pratique et, *en ce sens*, positive.

CHAPITRE PREMIER

POURQUOI LE SENTIMENT RELIGIEUX S'EST-IL EXPRIMÉ SOUS FORME DE THÉOLOGIE?

I

Sens du mot théologie.

Le terme *théologie*[1] n'est pas essentiellement chrétien. L'antiquité s'en servait pour qualifier l'œuvre de ceux qui, philosophes ou poètes, prétendaient expliquer les choses divines[2]. Plutarque appelle « *théologiens* » les prêtres de Delphes qui passaient pour connaître et manifester aux hommes les secrets des Dieux[3]. Aristote parle d'Hésiode, Musée, Lin, Orphée, comme des premiers qui « *théologisèrent* » ; lui-même divise les sciences théoriques en trois sortes de sciences : la physique, la mathématique, la théologique[4].

De même chez les Latins. Il y a, dit Varron[5], trois genres de *théologies* : celle qui procède par mythes, c'est celle des poètes; celle qui cherche à expliquer la nature, c'est celle

1. *Theos*, Dieu ; *logos*, discours.
2. Cf. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, chap. I, art. I.
3. Plutarque (50 à 139 après J.-C), *De defectu oraculorum*, 15.
4. *Métaph.*, l. I, c. III ; l. X (XI), c. VII.
5. Varron vivait un siècle avant notre ère.

des philosophes; celle enfin des cérémonies publiques, c'est celle du peuple.

Ce terme passa dans le langage chrétien. Il désigna, comme nous le verrons plus loin, l'effort de l'intelligence pour *comprendre* la foi et le résultat de cet effort, à savoir l'ensemble des dogmes chrétiens organisé méthodiquement, c'est-à-dire de telle sorte qu'ils s'expliquent les uns par les autres, les uns servant de principes, les autres de conclusions. On obtenait ainsi une « science fondée sur des principes révélés » ; de même, disait-on, que l'arpenteur reçoit ses principes du géomètre et en tire des conséquences, de même nous recevons de la science supérieure de Dieu des principes dont nous tirons les conclusions[1].

Bien entendu, le mot *science* n'a pas, chez les auteurs ecclésiastiques, le sens qu'il possède de nos jours. Aujourd'hui, il signifie la connaissance *des phénomènes* et de leurs rapports. Autrefois, chez les auteurs ecclésiastiques comme chez les Romains et chez les Grecs, cette connaissance expérimentale des choses, la plupart du temps acquise par les sens, était tenue en médiocre estime ; les connaissances dues aux sensations étaient considérées comme plus ou moins douteuses ; méritaient seules le nom de *science* et étaient regardées comme seules *certaines*, les connaissances que l'on croyait tirées de principes intellectuels fournis par la raison ou de vérités mystérieuses fournies par la révélation. Un théologien et un savant de nos jours *ne prennent donc pas le mot science dans le même sens ;* de là les interminables discussions sur la faillite ou la non-faillite de la science, sur l'existence ou la non-possi-

1. *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, partie I, question I, articles 2 et 8.

bilité de preuves *scientifiques* de la religion, et autres questions analogues.

On distinguait habituellement la théologie construite avec des principes et des faits empruntés à ce que l'on nommait la révélation, et c'était la *théologie surnaturelle,* de celle construite par les seuls efforts de la raison et du raisonnement naturels, et c'était la *théologie naturelle.* En 1710, Leibniz publia une théologie naturelle où il s'ingéniait à justifier la bonté et la justice de Dieu, relativement à l'écrasante objection de l'existence du mal en un monde qui serait son œuvre ; il l'appela *théodicée* (*theos,* Dieu ; *diké,* justice). Le nom servit dès lors à désigner la théologie naturelle et la théologie surnaturelle s'appela, tout court, *la théologie.*

II

Passage du sentiment religieux a la théologie. Explication psychologique.

Je n'ai pas à faire ici une théorie des facultés de l'âme ; je m'en tiens à la division classique et pratique : sensibilité[1], intelligence, volonté.

Je n'ai pas non plus à démontrer l'existence du sentiment

1. Malheureusement les mots : sensibilité, sensation, sentiment, sont pris dans des acceptions très diverses. Nous entendons ici par *sensibilité* l'ensemble des *émotions* : plaisir, douleur, peur, admiration, etc..., qui ne sont pas des *connaissances* ; c'est ce qu'on appelle *sensibilité affective.* Au contraire, les sensations de vert, de bleu, de sucré, de telle ou telle odeur, etc..., sont des connaissances ; elles font donc partie de l'*intelligence.* Nous appellerons quelquefois aussi *sentiments* certaines connaissances qui demeurent obscures, mystérieuses, comme celles de l'être, de l'absolu, du temps, de l'espace, etc.

religieux; question que nous retrouverons au dernier chapitre[1].

Avec le psychologue positiviste Ribot[2], je prends le sentiment religieux comme un *fait*, comme un fait *sui generis*, c'est-à-dire qu'on ne saurait confondre avec aucun autre, ramener à aucun autre, non pas même au sentiment *moral*, comme on est souvent tenté de le faire. Il y a, c'est vrai, des gens et de très honnêtes gens dénués du sentiment religieux, comme il y en a, dénués de tout sentiment artistique; il s'en trouve pour qui tout acte n'est[3] qu'un calcul utilitaire (individuel ou social), comme il s'en rencontre pour qui la musique n'est qu'un bruit. Mais il n'en a jamais été ainsi, il n'en est pas ainsi pour la masse de l'Humanité.

Or, si nous analysons, au début, avant son évolution intellectuelle dont nous parlerons au paragraphe suivant, le sentiment religieux, qu'y trouverons-nous dès qu'il a dépassé le seuil de la conscience? Avant tout, des *émotions*: émotions de crainte, d'admiration, d'espoir, d'aversion, d'amour en face des forces de la nature ou en face de phénomènes extraordinaires comme la mort; émotions égoïstes, désir de se concilier les bonnes grâces de la divinité, et émotions altruistes, sentiment d'un lien entre nous et les autres hommes vivants ou morts; émotion accompagnant un sentiment de dépendance, non seulement à l'égard de l'Humanité dont nous faisons partie, mais à l'égard d'un

1. Et que nous comptons étudier dans un ouvrage subséquent.
2. *Psychologie des sentiments*, par Th. Ribot, professeur au Collège de France. Paris, 1903. Tout le chapitre IX est consacré au sentiment religieux.
3. Tous nos actes ont et doivent avoir un aspect *utilitaire*. Je critique ici ceux qui prétendent qu'ils n'ont *que* cet aspect. La musique est du mouvement, du bruit, mais elle n'est pas *que* cela.

ensemble bien autrement considérable où l'Humanité n'est elle-même que comme une feuille, un rameau sur un arbre ; dépendance non seulement à l'égard de l'ordre cosmique, mais d'un ordre moral ayant à la fois un aspect utilitaire, social et un aspect esthétique, idéal ; dans les formes supérieures, éveil d'une émotion plus profonde que l'on appelle sens de l'absolu, de l'infini, du parfait, et dont les positivistes eux-mêmes, Comte, Littré, Taine, H. Spencer[1] ont tous fini par reconnaître la réalité ; tout cela, combiné en des doses très diverses, est d'ordre *émotionnel*.

Voyons maintenant comment, étant donnée notre nature, ces émotions ne peuvent faire autrement que de se transformer en théologie.

Cela se produit d'après cette loi psychologique : tout sentiment tend à s'*expliquer* et à s'*exprimer*.

1° A s'*expliquer*, parce que l'homme est intelligence en même temps que sensibilité ; son émotivité tendra donc nécessairement à revêtir la forme de l'intellectualité ; l'homme veut *comprendre* ce qu'il a d'abord *senti*.

2° A s'*exprimer*, parce que l'homme est un être social ; il ne peut garder pour lui une émotion, il faut qu'il la dise, qu'il la crie — or, la meilleure manière de l'exprimer, c'est encore de la raconter, de la justifier, de l'expliquer, et nous voilà ramenés au 1° : l'homme veut comprendre et faire comprendre son sentiment.

Or, qu'est-ce que *comprendre* ?

Comprendre, c'est pouvoir ramener l'inconnu au connu, c'est pouvoir caser un être, une chose, dans une connaissance précédemment acquise. Exemple : soit un lion ; je le

1. Voir *Note I* à la fin du volume.

range dans la catégorie des carnassiers, des vertébrés, des animaux ; j'ai compris. J'arriverais ainsi à l'idée d'être que je ne puis loger dans aucune autre idée ; je dis alors que c'est incompréhensible, mystérieux. Mais mon esprit s'arrête-t-il alors ? Non ; il trompe, il leurre son besoin de comprendre, en se servant, non plus d'idées générales logiquement construites, et qui ont une valeur expérimentale, mais de comparaisons, de métaphores, de mythes qui n'ont plus qu'une valeur esthétique ou symbolique. Exemples : je ne comprends pas ce que c'est que la matière ; je leurre mon besoin de comprendre en imaginant cette matière composée d'éléments, soit à l'image des corps qui m'entourent (atomes), soit à l'image de mon esprit (monades, forces simples).

C'est toujours ramener l'inconnu au connu, ce qui me donne l'illusion d'avoir compris ; seulement, au lieu de se fonder sur des *identités*, on se fonde sur des ressemblances plus éloignées, sur des *analogies*. L'analogie peut d'ailleurs être très éloignée, par exemple : pour donner à un aveugle-né une idée de ce qu'est l'écarlate, je lui dirai que c'est une sensation analogue au son du clairon.

Donc, deux manières de comprendre : 1° en employant des images, comparaisons, analogies, mythes ; 2° en se servant des idées générales ayant une valeur expérimentale, scientifique[1].

Appliquons cette loi psychologique aux émotions religieuses.

1. Les métaphysiciens objecteront qu'il n'y a jamais d'*identités* réelles et que nos *idées générales* ne sont elles-mêmes que des mythes. C'est vrai théoriquement. Mais, en pratique, il y a des *analogies* assez profondes pour que, contrôlées par la science, elles puissent servir *pratiquement* aux classifications, définitions, etc.

Il y aura, en premier lieu, la phase des *images* et des *mythes*. Et, en effet, les images, les métaphores, les paraboles et allégories remplissent les livres saints. Et, d'après cette même loi qui a fait passer l'homme de la vie purement animale à la vie de l'esprit, nous voyons les mythes, eux aussi, se spiritualiser, se moraliser [1]. Le Divin est primitivement conçu à la ressemblance physique de l'homme, de là ces expressions : l'œil de Dieu, le bras de Dieu, etc., d'abord prises à la lettre ; puis, à sa ressemblance psychologique : on dira la science, la puissance, la bonté, la personnalité divine ; de nos jours, on tend de plus en plus à rejeter cette personnification anthropomorphique [2] et à considérer le Divin comme la grande Loi de l'évolution vers le mieux, comme l'aspect idéal de la réalité.

Même évolution relativement à Jésus.

Il y a le mythe physique qui interprète dans un sens matériel le titre imagé de « fils de Dieu » que Jésus donnait aux autres hommes tout comme à lui-même : c'est l'Esprit-Saint, jouant un rôle physiologique, qui forme Jésus dans le sein d'une Vierge [3]. Mais c'est le mythe moral ou métaphysique qui finit par l'emporter : la filiation divine consiste en ce que l'âme de Jésus est remplie de l'Esprit divin ou intimement unie au Logos [4].

Évolution non moins curieuse par rapport à ce que l'on a appelé la *rédemption*. Ce terme, qui signifie *rachat* n'est

1. Et cela, non seulement dans le christianisme, mais dans le paganisme où les philosophes, peu à peu, expliquèrent la mythologie comme un ensemble de symboles, d'allégories. Voir un bel exemple de cette évolution relativement au mythe de Bacchus d'abord symbole de l'ivresse sauvage, puis des plus nobles exaltations de l'âme. Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, p. 84.

2. *Antrôpos*, homme ; *morphê*, forme.

3. *Luc*, I, 34, 35.

4. *Quatrième Évangile*, I, 12, 13, 29 à 34 ; III, 34 ; X, 32 à 36.

d'abord qu'une simple comparaison[1]. Puis c'est un drame, d'abord se jouant entre Dieu et le diable auquel Dieu achète, rachète nos âmes en les payant du sang de son Fils. Mais au XIIe siècle, cette image barbare répugne à saint Anselme, qui transporte le drame dans le sein même de la divinité (la Miséricorde désarmant la Justice par la mort satisfactoire de Jésus); enfin, Abélard spiritualise davantage encore : le Christ en mourant par amour pour nous provoque notre amour et par suite la repentance qui nous réconcilie avec Dieu.

Mais si l'homme se leurre, comme un enfant, avec des images, tôt ou tard, il se rend compte qu'il n'a réellement *compris* que s'il réussit à remplacer les images, analogies et mythes, par des *idées* générales logiquement acquises et par les catégories fondamentales de la pensée. De là le passage de la *théologie en images* à la *théologie en concepts*, *en théories* où, bien entendu, on n'abandonne pas les images, les mythes, mais on les travaille, sollicite, modifie, on les polit et repolit, jusqu'à ce qu'ils s'expriment par nos idées abstraites, philosophiques, métaphysiques (unité, multiplicité, causalité, substance, personnalité, etc.).

Ce fut l'effort continu de la pensée chrétienne pendant les premiers siècles ; c'est ainsi qu'on chercha et inventa un lien métaphysique entre ces images : Père, Fils, Esprit; on construisit un véritable mythe métaphysique où l'on finit par obtenir un équilibre, grâce à l'unité de *substance* faisant contrepoids à la multiplicité des *personnes*... En réalité, ce n'est plus une *image*, c'est une *théorie*.

Ensuite, on rapprocha, on compara entre elles les diffé-

1. Cf. *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, par Aug. Sabatier. Paris, Fischbacher, 1903.

rentes théories, comme le fit Origène (185-253); on obtint ainsi un enchaînement systématique, celui, par exemple, que l'on trouve dans la Somme de saint Thomas ou dans un catéchisme (théologie populaire). Et ce fut la *théologie proprement dite*.

Je résume par ce schéma l'évolution théologique :

1° Passage du sentiment à l'image et au mythe interprétés par le seul sentiment;

2° Passage de l'image à la théorie due à l'interprétation des images et des mythes par des idées plus ou moins philosophiques, métaphysiques ;

3° Systématisation des théories.

Ce n'est là qu'un schéma ; comme nous le verrons par la suite, le sentiment mystique *demeure dans l'image et dans la théorie* et en fait comme l'âme, sans quoi il y aurait *philosophie* et non *théologie*.

J'insiste plutôt sur cette remarque très importante: il est des esprits qui, habituellement, dans leur vie ordinaire du moins, ne dépassent jamais ce niveau de l'*image* ; ce sont les natures plus imaginatives qu'intellectuelles, impressionnables, émotives, poétiques, parfois très actives, mais où l'activité est déclanchée par l'image. Et cette activité est souvent bien plus intense que chez les intellectuels parce que leur image est une, tandis que l'intellectuel est presque toujours ballotté entre plusieurs idées, hypothèses, possibilités. Qu'arrivera-t-il à ces tempéraments plutôt imaginatifs ? C'est qu'une image ne se discutant pas, ils jugeront de sa valeur par l'effet produit sur eux, bon ou mauvais, et c'est tout. Jugement trop subjectif et dont ne saurait se contenter l'intelligence qui s'inquiète aussi de la *valeur objective* des choses. Si l'on ne devait juger qu'au point de

vue subjectif de l'effet produit, il n'y aurait pas moyen de choisir entre Minerve et la Vierge Marie, puisque ces deux images de pureté peuvent produire la même suggestion ; c'est par des motifs objectifs tirés de l'histoire, par exemple, que l'intelligence arrive à trouver des motifs, des raisons de préférence. Mais encore une fois, certains tempéraments se refusent à sortir de la sphère imaginative-active, et voilà pourquoi toutes les objections de la philosophie et de la critique les laissent absolument insensibles. La chose s'explique psychologiquement, mais, de même que l'insensibilité à l'esthétique, aux belles couleurs, aux beaux sons, s'explique, mais ne saurait être considérée comme quelque chose de normal, de même cette insensibilité aux raisons d'ordre intellectuel — sans d'ailleurs nous autoriser à tracasser et troubler ces heureux tempéraments pour lesquels les difficultés d'ordre théorique n'existent pas — ne saurait être pour nous un prétexte ou un motif de ne point nous préoccuper de ces problèmes.

CHAPITRE II

COMMENT LE SENTIMENT RELIGIEUX S'EST PEU A PEU TRANSFORMÉ EN THÉOLOGIE. ÉLABORATION DES ÉLÉMENTS DE LA THÉOLOGIE

I

Ancien testament.

L'ancien Testament renferme-t-il une *Théologie* ?

Une théologie *en images, en mythes,* oui ; une théologie (proprement dite) en *idées* philosophiques abstraites, réfléchies, non.

Ouvrons les premières pages ; nous voilà en face du mythe solennel d'un Dieu organisateur du monde. Y trouvons-nous l'*idée philosophique* de la création *ex nihilo* (du néant) ? Nous ne l'y trouvons que parce que nous l'y apportons préétablie dans notre vision. Ce qui prouve bien que l'auteur inconnu de ces premières pages de la Bible ne s'est point préoccupé de cette question métaphysique, c'est qu'il a laissé subsister un *chaos*[1] sur lequel s'exerce l'action divine.

Ce qu'il a voulu nous enseigner, c'est que l'homme formé

1. *Genèse,* I, 2 : « La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme et l'esprit de Dieu se mouvait sur les eaux. » Alors seulement Dieu organise ce chaos et dit : que la lumière soit, etc. Cf. Loisy, *Mythes babyloniens*, p. 57.

par Dieu dépend de Dieu ; fait à son image, il doit l'imiter ; or, Dieu est représenté comme un ouvrier faisant sa semaine de travail, réalisant chaque jour des œuvres d'une valeur sans cesse croissante, puis se reposant le septième jour, pour apprendre à l'homme à travailler, lui aussi, et à se ménager un jour pour le repos.

Cela fait bien ressortir la différence entre l'esprit hébreu et l'esprit grec.

Le juif est, avant tout, *pratique* pour les choses supra-terrestres comme pour les choses terrestres. S'il s'élève au-dessus de la simple métaphore, s'il fait ce que l'on peut appeler une théorie, c'est au moyen, non de catégories intellectuelles (comme la substance, l'unité, la pluralité, etc.), mais de catégories morales, pratiques, comme l'idée ou plutôt le sentiment de la *justice.*

C'est grâce à ce sentiment de la justice qu'après avoir, comme presque tous les peuples de l'antiquité, admis pour l'ombre des bons et des méchants, une existence d'outre-tombe identique pour tous, sans récompenses ni châtiments, morne et vide, les Juifs sont arrivés, deux siècles environ avant notre ère[1] à affirmer une résurrection de la personne humaine, des justes, tout au moins. C'est au nom de la justice que les prophètes ont annoncé un avenir meilleur et que, peu à peu, s'est formé le mythe d'un Messie[2] venant établir ici-bas le règne de Dieu, de la justice et du bonheur.

1. Cf. le *Livre de Daniel* écrit vers 160. Les Juifs voyant leurs héros mourir sans récompense terrestre sur les champs de bataille, ont affirmé qu'ils ressusciteraient pour avoir cette récompense. C'est tout différent de la théorie *philosophique* platonicienne de l'immortalité de l'âme une fois délivrée de la prison du corps.

2. *Messie* en hébreu et *Christ* en grec, veut dire : qui a reçu l'onction (par laquelle on consacrait les rois, les prêtres).

Point de philosophie théorique, donc point de systèmes théologiques dans le sens moderne du mot.

On objectera peut-être la fameuse définition que Dieu donne de lui-même dans l'Exode III, 14 (VIIIe siècle avant notre ère) : « Je suis celui qui suis. » Mais il y a de grands désaccords entre les modernes philologues relativement non seulement à la prononciation et à l'origine, mais à l'étymologie du nom de Jahvé[1]. D'après les uns, il vient d'un verbe qui signifie *tomber* (pierre tombée du ciel, ou, celui qui fait tomber, qui frappe avec l'éclair) ou du verbe *souffler*, celui qui souffle l'orage ; mais il est bien à croire que celui qui a écrit ce passage connaissait mieux les étymologies que nos modernes et a eu raison de dériver ce mot du verbe *être*. Seulement, il n'est pas exact que ce verbe ne soit susceptible que du sens métaphysique : celui dont l'essence est d'être, qui est l'être nécessaire, absolu. Beaucoup l'interprètent : celui qui ne change pas, sur lequel on peut compter, qui est immuable dans ses promesses, ou plutôt encore : Israël n'a pas besoin de savoir ce nom mystérieux ; Dieu sera pour Israël tout ce qu'il sera ; il suffit à Israël d'en faire avec confiance l'expérience.

On ne trouve de vraies expressions philosophiques dans la Bible qu'au dernier siècle avant notre ère, lorsqu'un juif d'Alexandrie écrit en grec le livre de la *Sagesse*. Pas de doute, c'est bien la philosophie grecque : Dieu appelé « celui qui est » dans le sens métaphysique de cette expression ; le nom des vertus cardinales (justice, prudence, force, tempérance) à la façon stoïcienne[2] ; les mots par lesquels le stoïcisme montre l'âme du monde pénétrant

1. Jadis Jéhovah.
2. VIII, 7.

l'univers[1]; la préexistence[2] et l'immortalité de l'âme à la façon platonicienne[3]; même le fameux terme *logos*[4]; mais pas de raisonnement logique, de discussion rationnelle; comme nous le verrons pour l'auteur du quatrième évangile, il y a là emploi de *termes* philosophiques, mais pas de *pensée* philosophique, donc pas de théologie proprement dite.

II

Les évangiles. Saint Paul.

Passons au *Nouveau Testament*. Nous devrions commencer par les épîtres de saint Paul puisqu'elles ont été écrites de 50 à 66, tandis que les Évangiles sont d'immédiatement avant et d'après l'année 70, mais, au point de vue de l'exposition des idées, il est plus facile de commencer par les Évangiles. Même réponse que pour l'Ancien Testament : théologie en images, oui; en théories intellectuelles, non. Dieu, l'âme, la vie future, y apparaissent comme des faits, avec leurs conséquences pratiques, revêtus d'images frappantes qui ne sauraient se concilier avec telles ou telles théories : athéisme, matérialisme proprement dits, mais qui n'ont pas pour but de les réfuter directement et les ignorent en tant que théories abstraites.

1. VII, 22 et suiv. ; VIII, 1.
2. VIII, 19, 20.
3. XV, 8. Cf. chap. II, III.
4. XVI, 12 ; XVIII, 15. — Cf. aussi : chap. XIII, la théorie de la connaissance de Dieu *par analogie*.

C'est une sorte de positivisme surnaturel : « le vent souffle où il veut ; tu entends le bruit et *tu ne sais* d'où il vient ni où il va ; de même pour ce qui a rapport à la naissance par l'esprit... » « ... Le royaume de Dieu est semblable à ce qui se passe lorsqu'un homme a jeté la semence dans la terre ; qu'il dorme ou qu'il veille, la semence croît, *sans qu'il sache comment* » (Marc, IV, 26). Les « quomodo », les *comment,* qu'ils sortent des lèvres de la Vierge Marie (Luc, I, 34), ou de celles du candide Nicodème (Jo., III, 4) ou des Juifs plus ou moins perfides (Jo., VI, 53) sont toujours fort mal accueillis, comme des manques de confiance, de « foi », dans le sens que nous verrons plus tard être le sens évangélique.

En somme, l'homme, dans l'Évangile, sans raisonner, emploie le divin « sensible à son cœur » un peu comme l'ignorant emploie l'eau, le feu, l'électricité, sans *savoir* et sans avoir besoin de *savoir* ou chercher à *savoir* un mot des théories physiques et chimiques, ou comme l'artiste, qui peut éprouver les plus profondes émotions esthétiques et créer des œuvres merveilleuses et serait très embarrassé si l'on venait lui demander *ce que c'est* au juste que le Beau.

On objectera un ou deux textes où la *foi* est présentée comme une *connaissance* : « Il vous a été donné de *connaître* les mystères du royaume des cieux[1] » mais la critique prouve que cette parole n'est pas de Jésus dont l'enseignement moral a toujours été simple et sans mystères pour les hommes de bonne volonté ; c'est une *interprétation* des paroles de Jésus par le rédacteur du premier évangile qui écrivait cinquante années après la mort du Christ et

1. *Matth.*, XIII, 11. Cf. Loisy, *Études évangéliques*, 1re partie : *Les paraboles*, p. 95 à 97.

voulait expliquer, par le prétendu caractère mystérieux de l'enseignement de Jésus, la non-conversion de tant de Juifs à cette doctrine.

La critique attribue également à un pieux inspiré, se servant de textes bien connus de l'Ancien Testament, le passage : « Personne ne *connaît* le Père que le Fils et celui à qui il plaît au Fils de le révéler[1] ». Là encore c'est de l'*interprétation*, ce n'est plus l'*enseignement authentique* de Jésus.

Il y a surtout le texte : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit ». Mais d'abord, il n'y a là aucune *théorie* relative aux *rapports métaphysiques* du Père, du Fils et de l'Esprit; puis on commence à se douter[2] que le texte est peut-être une interpolation de la formule usitée du baptême et qu'il faut lire : « Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » — ce qui est, certes, une formule toute pratique.

Le fidèle écho de la prédication de Jésus, la *foi* primitive, nous les avons peut-être plus fidèlement encore que dans les synoptiques, dans l'opuscule, retrouvé il y a vingt ans par Philothée Bryennios, évêque de Nicomédie : la célèbre « *Didachè tôn Apostolôn* », « *l'Enseignement des douze Apôtres* ».

1. *Matth.*, XI, 27 ; *Luc*, X, 21, 22. Cf. les similitudes avec le livre de l'*Ecclésiastique*, LI ; Loisy, *l'Évangile et l'Église* (2e édit., chap. III, § 1 ; chap. II de la 1re édition).

2. Avant le Concile de Nicée, dans 17 citations, Eusèbe de Césarée cite ce texte sans : « les baptisant, etc... » ; après le Concile, il emploie le texte ordinaire. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1903, mai-juin, p. 292.

Ce petit ouvrage fut écrit sans doute dans la Syrie ou la Palestine, vers l'an 150, d'après Philothée Bryennios, Harnack, etc.,[1] d'après d'autres vers le milieu du premier siècle, avant les grandes courses missionnaires de saint Paul, avant ses Épîtres, avant les Évangiles. C'est l'avis de P. Sabatier qui a donné une des premières éditions de la « *Didachè* », enrichie de notes et d'une étude du plus haut intérêt.

Or, dans cet ouvrage, aucune préoccupation théologique. « La *Didachè* ne connaît pas l'hérésie. Il faut écarter de la communion, non pas ceux qui pensent de travers, mais ceux qui agissent mal. L'anathème porte sur la conduite et non sur la pensée. Nous avons là une véritable discipline ecclésiastique qui ignore l'hérésie dogmatique, mais défend toute communication avec celui qui a commis ce qu'on pourrait appeler une hérésie morale[2]. » Il s'agit de n'être pas exploité par de faux frères, qui, sous le nom d'apôtres ou de prophètes, se feraient héberger pendant trop longtemps ou extorqueraient de l'argent; aucune précaution n'est prise contre des écarts doctrinaux ; de même, on choisit les évêques d'après leurs mœurs et leur conduite, on ne leur demande pas une confession de foi[3]. Le mot de *docteur* et d'*enseignement* revient à plusieurs reprises, sert même de titre à l'ouvrage, mais les premiers chapitres, consacrés à résumer cet enseignement, prouvent bien que si l'auteur admet (ce n'est pas contestable) les *croyances* chrétiennes relatives à Dieu, à la

1. « Avant la fin du premier siècle », dit le très orthodoxe Bardenhewer, *les Pères de l'Église*, t. I, p. 41.

2. La *Didachè*. Texte et commentaire par P. Sabatier, p. 164. C'est l'écho de l'Évangile : « Gardez-vous des faux prophètes, vous les reconnaîtrez à leurs fruits » (non à leurs systèmes). *Matth.*, VII, 15.

3. Cf. p. 118, 119, 126, 132.

personne du Christ, à son prochain, très prochain retour sur les nuées, l'*enseignement* n'a rien, à ses yeux, d'intellectuel; c'est un enseignement tout pratique qui s'adresse à la conscience, au cœur, à la volonté.

Il consiste en préceptes moraux que l'auteur appelle le « chemin de la vie » et qu'il oppose au « chemin de la mort » : « Voici donc le chemin de la vie : d'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé; en second lieu tu aimeras ton prochain comme toi-même. Ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, ne le fais pas non plus à autrui. » Et les autres pages continuent sur ce ton.

Saint Paul élevé à Tarse, en Cilicie, où florissait la civilisation hellénique, en subit-il réellement l'influence ? Peu, si l'on en juge par son grec si mauvais; si le fameux discours à Athènes (Actes, XVII) est réellement de lui, du moins ne renferme-t-il pas de *discussion* philosophique réelle ; c'est une série d'*affirmations* exprimant tantôt le sentiment religieux le plus pur (même l'expression « le divin » à laquelle nous sommes revenus de nos jours), tantôt les mythes juifs habituels : création, jugement par le Messie.

Et ses lettres ? Sans doute on y trouvera des mots comme « mystère », comme « les parfaits[1] » ; ce sont des termes empruntés au langage courant ; ce sont des mots que les mystères éleusiniens[2] et orphiques avaient rendus usuels ; saint Paul n'aurait pas admis en droit cette assimilation de l'enseignement secret des mystères grecs à l'enseignement universaliste chrétien, mais en fait, les croyants étant peu nombreux, ceux qui pénétraient le sens profond de la foi

1. 1 *Cor.*, II, XII, XIII; 2 *Cor.*, XI, 6, etc.
2. Goblet d'Alviella, *Eleusinia*. Leroux, 1903, p. 127.

formaient une élite ; dès lors l'analogie s'imposait avec les initiés des mystères.

Paul reste fidèle à l'esprit hébraïque ; il est *pratique* et part de l'*expérience*; nous aussi, mais la différence entre le point de vue juif et le nôtre est considérable[1].

L'*expérience*, en effet, suppose quelque chose d'objectif, de donné, mais aussi une impression subjective produite sur nous ; de la synthèse de ces deux éléments résulte ce que l'on nomme un *fait*, élément simple en apparence, complexe en réalité. Aussi les modernes analysent-ils les faits, distinguent-ils aussi soigneusement que possible l'élément subjectif de l'objectif, et n'admettent-ils l'élément subjectif *qu'après un contrôle rigoureux*.

Le Juif, au contraire, ne faisait pas d'analyse ou si peu ! Il acceptait le fait en bloc, tel que l'avait construit son sentiment subjectif et l'interprétait avec ce même sentiment ou d'autres sentiments qu'il trouvait dans des textes sacrés, prophétiques, etc.

C'est ainsi que procède saint Paul : sa spéculation demeure fondée sur ses expériences personnelles[2] : expérience de l'inefficacité de la Loi juive pour vaincre les mauvais penchants de sa nature et lui donner la paix de l'âme ; expérience de sa propre conversion, constatation de l'irrésistible efficacité de la grâce divine, qui, après l'avoir terrassé, se sert de lui comme d'un instrument, d'un « esclave » pour accomplir son œuvre ; expérience de la survivance en corps et en âme de Jésus lequel, ignorant ce que nous appelons hallucinations et suggestions, il est

1. Nous parlons, est-il besoin de le dire, du Juif ancien.

2. Cf. *l'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, par A. Sabatier. Fischbacher, 3e édit., 1896.

persuadé d'avoir vu et d'après qui il conçoit notre propre résurrection et vie spirituelle ; expérience du rejet par Dieu du Judaïsme qui se cantonne dans la Loi, et de la vocation des Gentils qui acceptent la justification par la foi. Aussi, les catégories qu'il emploie sont-elles d'ordre pratique, personnel et historique : la loi et la grâce, les œuvres et la foi, la solidarité dans le péché et dans la grâce. Avec cela il construit un système très cohérent, mais la cohésion lui vient, non d'un raisonnement logique mais du sentiment interprétant à sa manière ces expériences toutes fort sujettes à caution.

Le raisonnement, chez lui, est demeuré rabbinique, subtil et sophistique[1] ; ce qui fait le plus ou moins de valeur de la conclusion, c'est le sentiment qui s'y mêle. Or, d'autre part, c'est un immense danger, car le sentiment surexcité, sans le contrôle de l'intelligence, c'est bien vite le fanatisme. Exemple : « Dieu a pitié de qui bon lui semble et il endurcit le cœur de qui bon lui semble[2]. » D'où vient cette terrifiante et barbare doctrine de la prédestination ? De ce que Paul laisse travailler, sans contrôle de l'intelligence, le sentiment religieux sur l'image anthropomorphique de la divinité ; or, ce sentiment surexcité devient absolu, intransigeant ; il ne faut donc pas s'étonner de voir saint Paul qui, pourtant, a de si belles pensées sur la bonté et la miséricorde divines, faire ainsi de Dieu un abominable despote.

On objectera aussi que Paul emploie souvent les mots « connaissance ou science (gnôsis) » et « sagesse (sophia) » ;

1. Cf. I *Cor.*, XV, 45 ; *Gal.*, III, 16 (subtilité sur *in semine*) ; exemple d'allégorie, *Gal.*, IV, 21-31.
2. *Rom.*, IX. Cf. *Isaïe*, XLV.

mais c'est *dans un sens juif*; la preuve, c'est qu'il en fait des « dons de l'Esprit-Saint », la « science » supposant quelque chose de plus intuitif, comme les connaissances acquises dans la vision du chemin de Damas ou ses extases, la « sagesse » supposant au contraire l'intervention de la réflexion et du raisonnement, toutes deux d'ailleurs représentant des états moins enthousiastes que celui des « prophètes[1] ». Sans doute, saint Paul veut que, dans la prière, dans les effusions mystiques, *l'intelligence comprenne*[2], mais il s'agit là, nous l'avons déjà dit, de la manière juive de comprendre; l'esprit se satisfait par des images, sans contrôle de l'intelligence réfléchie, de la critique philosophique et historique. Aussi, sa théologie demeure-t-elle une théologie en majeure partie *subjective,* fondée sur les catégories et artifices de raisonnement hébraïques. Si le christianisme ne s'était présenté au monde grec que sous ces formes, il lui fût arrivé ce qui arriva précisément à saint Paul, à Athènes : on ne l'eût ni compris ni même écouté. Il fallait une traduction hellénique, une adaptation à la mentalité grecque. Ce fut, en majeure partie, l'œuvre du *quatrième évangéliste.*

III

Le quatrième évangile et la doctrine du « Logos ».

Quand donc cette intelligence *à la juive,* uniquement pratique, fit-elle place à l'intelligence *à la grecque,* c'est-à-

1. Cf. I *Cor.*, XII.
2. I *Cor.*, XIV, 13 à 29.

dire à l'intelligence réfléchie qui contrôle rigoureusement les faits, les textes, au point de vue de leur valeur objective ?

Certes je ne prétends pas que l'esprit grec, une fois inoculé à la pensée chrétienne, ait de suite opéré et réalisé toutes ses conséquences. Non ; de même que les Juifs ont vécu d'images et de constructions d'images, nos pères, pendant les premiers siècles du christianisme et du moyen âge, ont vécu d'idées et de constructions d'idées ; on construisait d'admirables systèmes d'idées, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, par exemple, comme on construisait des cathédrales ; ces systèmes théologiques étaient de véritables œuvres d'*art intellectuel* ; il y avait toutefois cette différence, c'est que, lorsque l'on édifiait ces cathédrales dogmatiques, on ne *savait* pas en contrôler la solidité des fondements. La pensée philosophique, très remarquable au moyen âge au point de vue de la *logique*, était très pauvre et infirme au point de vue de la *critique* philosophique et historique, de la méthode scientifique. Mais il est éminemment intéressant de saisir le moment précis où la pensée grecque, où la pensée réfléchie fait son entrée dans le monde de la foi. Or la pensée réfléchie, la pensée grecque, y pénètre en même temps que les Grecs font leur entrée dans l'Église. Saint Paul nous le dit : « Les Juifs réclament des miracles, *les Grecs cherchent la sagesse* [1] ». Cette sagesse dont parle l'Apôtre n'est pas celle dont il fait ailleurs un don du Saint-Esprit, c'est la sagesse humaine, c'est la raison encore un peu trop uniquement raisonnante à cette époque, mais qui devait se perfectionner et devenir observatrice et critique.

En somme, il y avait assez déjà d'expressions philosophi-

1. I *Cor.*, I, 22.

ques dans le livre de la *Sagesse* pour que l'esprit grec pût pénétrer dans la citadelle des croyances ; mais l'auteur du Livre de la Sagesse était venu trop tôt ; son œuvre n'eut qu'une influence restreinte ; incalculable fut celle du quatrième évangile où, par la théorie du *Logos,* l'esprit grec s'installa en plein cœur du christianisme.

Cette théorie du *Logos* est essentiellement grecque. Un siècle déjà avant Socrate et Platon, Héraclite d'*Ephèse* enseignait que « tout devient », mais qu'il y a dans cet universel devenir quelque chose qui l'empêche d'être un chaos ; qu'il y a un ordre, une harmonie, une Loi, une raison universelle qu'il appelait *Logos.* Nous retrouvons le *Logos* chez les Stoïciens ; c'est l'aspect actif et rationnel du monde, qui est comme le germe caché dans la matière et la façonnant, la faisant évoluer, dirions-nous ; aussi donnent-ils à cette Raison le nom de semence : « *Logos spermatikos* ».

Les Juifs d'Alexandrie accueillirent favorablement cette théorie du *Logos* (apparenté au « *Nous* » d'Anaxagore et aux Idées de Platon), d'autant qu'elle se rapprochait beaucoup de leur manière de réaliser les attributs divins et des personnifications poétiques dont leurs auteurs sacrés s'étaient souvent servis, par exemple en parlant de la Parole et de la Sagesse divines[1].

Un de ces Juifs d'Alexandrie, Philon (né 30 ans avant notre ère), combina toutes ces théories et personnifia réellement le *Logos* dont il fit une sorte de médiateur par lequel Dieu crée et gouverne le monde et par lequel il se révèle et communique aux hommes.

1. Cf. *Psaumes 32 (33)*, 4, 6 ; *108 (109)*, 89, 105 ; *146 (147)*, 15, 18 ; *Ecclus.*, I, 1, 4 ; XXIV, 9-21 ; *Sag.*, VI, 22 ; IX, XVI, 12 ; *Proverbes*, IX, 22 et suiv.

Le *Logos* « est le seul vrai bien et l'inspirateur du bien ; il est la Loi de Dieu et il est le législateur. Il est la vérité et il la fait connaître ; il est l'éducateur des hommes et les conduit à Dieu... Il fait boire la vertu aux âmes et les nourrit ; il instruit et conseille les hommes ; il les initie à la vie supérieure, les appelle à la perfection, leur procure le salut. Il est le porte-voix, le messager, le serviteur de l'Éternel, l'archange, le chef des anges. Il est le berger de l'âme. Il est l'intercesseur des hommes auprès de Dieu et le délégué de Dieu auprès des hommes. Étant lui-même l'image ou la gloire de Dieu, il révèle les perfections divines. Rien ne lui échappe. Il est saint et pur, puisque par sa nature même il ne peut avoir part à aucun péché. Dieu habite en lui. Il est le fils premier-né de Dieu. Il est le prince de la paix, de la paix véritable, différente de celle que procure le monde ; auprès de lui se trouve la vie éternelle [1] ».

« Philon, ajoute J. Réville, n'est pas seulement philosophe ; il est aussi, il est avant tout un homme religieux, un pieux adorateur du Dieu de ses Pères... L'essentiel pour lui, c'est d'amener ses lecteurs à glorifier et à adorer le Dieu qui s'est révélé par Moïse et les Prophètes [2]. »

Ce que Philon avait fait pour Jahvé, l'auteur du quatrième Évangile le fit pour Jésus ; il l'*hellénisa,* et de *Messie,* titre que les Grecs ne comprenaient point, il le transforma en *Logos*.

Trois questions se posent ici :

Qui a fait cette transformation ?

1. J. Réville, *le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique.* Paris, Leroux, 1901, p. 92, 93. Remarquer combien toutes ces expressions de Philon ressemblent à celles du quatrième évangéliste.

2. Page 88.

Comment s'est faite cette transformation ?

Pourquoi s'est faite cette transformation ?

1°) *Qui* a fait cette transformation? Quel est l'auteur du quatrième Évangile[1] ? On l'ignore et toutes les informations de la critique sont contre l'attribution à l'apôtre saint Jean : tout ce que nous savons de celui-ci par les textes écrits, à savoir les *Actes* (I, 13 ; III, 14 ; IV, 1 ; V, 25; II, 46 ; V, 12 ; III, 1 ; IV, 13 et l'*Épître aux Galates,* II, 9), nous le font connaître comme un judéo-chrétien, non comme un helléniste. D'autre part, pas un mot de son prétendu apostolat en Asie Mineure et à Éphèse, pas même dans les Épîtres de saint Ignace d'Antioche, écrites vers 107, dont l'une est adressée précisément aux *Éphésiens* ; il s'excuse d'écrire à des gens qui ont été initiés au christianisme par Paul, et ne dit pas un mot de Jean !.... Papias, évêque d'Hiérapolis[2], parle d'un écrit de Marc et d'un écrit hébreu de Matthieu, mais pas de Luc ni de Jean. Saint Justin (vers 155), qui accepte l'Apocalypse comme étant de saint Jean, ne parle pas de l'Évangile, que cependant il a connu et dont il se sert, mais où il ne devait pas voir une œuvre apostolique. Quant au fameux texte d'Irénée (mort en 202), faisant de Polycarpe et de Papias des disciples de saint Jean, Eusèbe a corrigé l'erreur en montrant qu'il y a eu confusion et que si Papias a été disciple d'un Jean, ce fut non de Jean l'Apôtre, mais de Jean l'*Ancien.* Mais à l'époque d'Irénée l'attribution à Jean l'Apôtre a prévalu, malgré les protestations, au milieu du IIe siècle, de ceux dont on a fait depuis des hérétiques, les *Aloges* (*A-logos,* qui n'acceptent pas la doctrine du *Logos*).

1. Cf. les ouvrages de Réville (protestant) et de Loisy (catholique) sur le quatrième évangile. Librairies Leroux et Picard.

2. Qui écrivit entre 115 et 130.

D'ailleurs la question d'auteur est tout à fait secondaire relativement à celle qui nous occupe, d'autant qu'il ne faudrait pas s'imaginer que Philon ait été le seul Juif alexandrin, ni l'auteur du quatrième évangile le seul chrétien, qui eussent employé l'expression de *Logos*[1]. C'était alors, dans le monde grec, un terme courant, comme de nos jours le mot *évolution*. Le fait est que l'auteur du quatrième évangile s'en sert sans l'expliquer, comme d'un terme usuel.

2°) Comment s'est faite cette transformation ? L'*idéalisation* de la manière dont la conscience chrétienne se représentait Jésus ne date pas exclusivement du quatrième évangéliste. Nous signalerons seulement trois périodes principales :

a) Celle qui correspond aux origines : Écoutons saint Pierre prêchant l'évangile au centurion Corneille et à ses amis : « En vérité, leur dit-il, je reconnais que Dieu ne fait point acception de personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et qui pratique la justice lui est agréable. Il a envoyé la parole aux fils d'Israël, en leur annonçant la paix par Jésus-Christ, qui est le Seigneur de tous. Vous savez ce qui est arrivé dans toute la Judée après avoir commencé en Galilée, à la suite du baptême que Jean a prêché ; vous savez comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth, qui allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du Diable, car Dieu était avec lui[2] ». Et le jour de la Pentecôte[3] : « Hommes Israëlites, écoutez ces paroles ! Jésus de Nazareth, cet homme à qui Dieu a rendu témoignage devant

1. Nous trouvons l'expression *Logos* dans la *Sagesse* (voir ci-dessus), d'autre part dans l'*Apocalypse* (qui n'est pas non plus de saint Jean), XIX, 13.
2. *Actes*, X, 38.
3. *Actes*, II, 22, 23.

vous par les miracles, les prodiges et les signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, comme vous le savez vous-mêmes ; cet homme, livré selon le dessein arrêté et selon la prescience de Dieu, vous l'avez crucifié, vous l'avez fait mourir... C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité... Élevé par la droite de Dieu, il a reçu du Père et répandu l'Esprit qui avait été promis... Que *toute la maison d'Israël* sache donc avec certitude que Dieu *a fait Seigneur et Christ* ce Jésus que vous avez crucifié. »

b) Mais bientôt cette notion du *Messie* est insuffisante ; Jésus qui a enseigné la sagesse divine devient cette *sagesse* elle-même.

On lui applique les paroles mêmes du Livre de la *Sagesse* : « La sagesse est l'éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache du Dieu de majesté, l'image de sa bonté[1] » ; et les paroles du livre des *Proverbes*[2] : « (Moi, la sagesse) j'ai été établie depuis l'éternité, dès le commencement avant l'origine de la terre. Je fus enfantée quand il n'y avait point d'abîmes, point de sources chargées d'eaux ; avant que les montagnes fussent affermies, avant que les collines existassent, je fus enfantée. Il n'avait encore fait ni la terre, ni les campagnes, ni le premier atome de la poussière du monde. Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là ; lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme, lorsqu'il fixa les nuages en haut et que les sources de l'abîme jaillirent avec force, lorsqu'il donna une limite à la mer pour que les eaux n'en franchissent pas les bords, lorsqu'il posa les fondements de la terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui, et je faisais tous les jours ses délices, jouant sans cesse

1. VII, 26.
2. IX, 22 à 31.

en sa présence, jouant sur le globe de la terre et trouvant mon bonheur parmi les fils de l'homme. »

La piété combinera ces paroles et l'on dira de Jésus : « Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toutes créatures... tout a été créé par lui et pour lui » (*Colossiens*, I, 15 et suiv.) ; « Par lui a été créé le monde ; il est le reflet de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa personne ; il soutient toutes choses par sa parole puissante » (*Hœbr.*, I, 3).

Il y avait un abîme entre ces deux choses : être le Messie, envoyé de Dieu, rempli de sagesse, et être personnellement la Sagesse, émanation de Dieu même ; la piété, passionnée idéalisatrice, le combla. Mais « la Sagesse », c'est encore une expression juive ; pour les Grecs, la sagesse, c'est un raisonnement, une argumentation, de là le trait de génie du quatrième évangéliste.

c) Il traduit *Sagesse* par *Logos*. Il existe une relation si étroite, au fond, entre ces deux notions que certains auteurs ont prétendu qu'il n'y avait là qu'idées juives. C'est exagéré : le rapport entre le quatrième évangile et les spéculations judéo-alexandrines d'une part, des spéculations judéo-alexandrines et de la philosophie grecque d'autre part, est incontestable.

D'un autre côté, on exagérerait en voulant faire du quatrième évangile une *philosophie* proprement dite du Christ. C'est avant tout un livre de piété, mais écrit par un philosophe, et de plus par un philosophe qui n'a pas comme intention *principale* de faire de la philosophie, mais de mettre sa philosophie à contribution pour exprimer, proclamer, nourrir sa piété et celle de ses lecteurs : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le fils de Dieu et que croyant vous ayez la vie en

son nom » (XX, 31). C'est bien le point de vue pratique, le point de vue juif. Voilà pourquoi si la tradition chrétienne a nommé l'auteur du quatrième évangile *o theologos*, c'est dans le sens large que nous disions en commençant ; il n'y a pas encore de philosophie abstraite et raisonnante, donc pas de théologie *proprement dite*, même dans ce quatrième évangile. Le Logos incarné est la lumière et la vie des hommes, il laisse éclater sa gloire plein de grâce et de vérité — tout cela c'est de la vie mystique *pratique*. On a voulu distinguer dans le prologue entre les premiers versets qui seraient philosophiques, platoniciens, et relatifs à la révélation universelle par la raison humaine et les versets qui suivent le verset 6 qui seraient relatifs à la révélation spéciale par l'incarnation du Logos en Jésus[1] ; Loisy conteste la légitimité de cette distinction et applique tout le prologue à l'incarnation.

Mais quelle que soit l'opinion que l'on adopte, il ne s'agirait que de 4 ou 5 versets. L'important, c'est le terme même de *Logos*. C'est vraiment le cheval que les Grecs ont introduit dans la ville ; pendant des siècles, la raison va s'exercer à l'expliquer, à le commenter, puis tout à coup, ce qui en sortira, ce sera la critique armée de pied en cap, qui démolira la citadelle.

3°) Mais avant de commencer le récit de ce fait étrange, il reste à élucider le troisième aspect de la question : *pourquoi* cette *idéalisation* ; pourquoi toutes ces *idéalisations* qui ont constitué les dogmes ?

Pour le comprendre, il faut se rappeler, *en la complétant*, la loi psychologique formulée au chapitre premier : tout

1. *Sic* Réville.

sentiment tend à s'exprimer et s'expliquer par des images et des idées. Ajoutons : *et à devenir toujours plus intense.*

C'est sa vie même. Comment y arrive-t-il ? Précisément par l'image. Le mythe, c'est comme un miroir dans lequel le sentiment se contemple et en se contemplant et prenant une plus complète et plus nette conscience de lui-même, il se renforce, s'intensifie. C'est ce que l'on appelle l'*auto-suggestion* ou la *suggestion*. Comment cela se fait-il ? On l'ignore, mais cela se fait. C'est comme pour l'évolution : nous n'expliquons pas le fond des choses, mais du moins, nous constatons une loi. Or, précisément, la loi de l'évolution explique admirablement ce qui se passe en pareil cas. L'homme aurait pu rester indéfiniment dans le demi-jour, dans l'obscure clarté du sentiment ; c'est en grande partie parce que l'image, l'idée, étaient utiles pour augmenter et développer le sentiment que la puissance de former ces images et ces idées s'est développée de plus en plus. Voilà pourquoi le croyant retouche toujours à ses mythes, comme le passionné à l'image qu'il porte dans son cœur, comme l'artiste à l'œuvre qu'il a imaginée.

Quand l'ancien mythe ne suffit plus, quand l'effet produit sur les consciences s'émousse, on le retouche, on l'embellit.

C'est le côté *utilitaire* ; mais là aussi, parallèlement, il faut envisager l'aspect *idéal* ; à mesure que la conscience morale de l'Humanité se perfectionne, elle devient plus exigeante et non seulement elle intensifie, mais elle *corrige* ses mythes en les rendant de plus en plus moraux ; c'est ce que j'ai dit déjà dans le premier chapitre. En résumé, l'idéalisation du mythe a pour but d'obtenir une suggestion plus complète qui augmente la vie du sentiment et par rapport à sa *quantité* et par rapport à sa *qualité*.

CHAPITRE III

DES DIVERS SENS DU MOT FOI

I

Dans le langage ordinaire.

Si l'on ouvre un dictionnaire, on constate que le mot *foi* est un des plus riches en significations : voici les principales que je prends dans Littré : 1° *fidélité,* exactitude à remplir ses engagements : je t'engage ma foi... la foi des traités, des serments... foi conjugale. recevoir, garder la foi du mariage... foi de gentilhomme... foi d'honnête homme... par ma foi... 2 Mais déjà ces derniers exemples passent à la seconde signification : *Sincérité* : être de bonne ou mauvaise foi... un possesseur de bonne foi... assurer quelque chose de bonne foi, de la meilleure foi du monde... ; 3° sens que l'on peut appeler objectif : *véracité* ; croire quelque chose sur la foi d'autrui, sur la foi de l'Église... attester la foi publique, la foi de l'histoire... cet acte fait foi en justice... En foi de quoi, j'ai signé le présent certificat... 4 Quand la véracité (objective) est unie à la sincérité (subjective), nous sentons naître en nous la *croyance* (4e signification) : j'ai foi à vos paroles. La *foi,* dans le sens

théologique, la croyance aux dogmes révélés en un cas spécial qui rentre dans cette quatrième acception du terme. Nous croyons, c'est-à-dire que la sincérité et la véracité de celui qui parle nous inspirent *confiance* ; comme d'ailleurs l'étymologie latine nous le prouve, foi = confiance. Or, chose curieuse, c'est précisément cette signification fondamentale, essentielle que Littré ne donne pas et que je trouve au contraire, en premier lieu, dans un dictionnaire de bien moindre valeur, celui de Larousse ; exemple : « Un peuple sans foi à ses maîtres leur obéit, mais les méprise (Jouffroy) », ou encore « Le socialisme, c'est la foi dans l'avenir » (Ém. de Girardin).

Cette revue rapide des divers sens du mot *foi* prouve bien que le sens en est complexe et n'est pas épuisé par la simple *créance*. Il faut donc se tenir sur ses gardes et ne pas être étonné si la théologie ayant imposé à cette riche psychologie une simplification systématique, ayant traité ce sentiment aux branches si nombreuses comme les jardiniers du temps de Louis XIV traitaient ou plutôt taillaient et diminuaient les ifs et les charmilles, aboutit — nous le constaterons plus tard — à une théorie insuffisante et partiellement contradictoire.

II

La foi dans le sens de confiance.

Que l'on trouve dans les Écritures le mot *foi* dans le sens de *croyance*, croyance aux enseignements ou aux promesses de Dieu, je n'ai pas besoin d'insister sur ce point et d'ap-

porter des textes à l'appui. Ce qui est vraiment intéressant et important, c'est précisément de voir que le mot *foi,* dans la Bible, signifie souvent et très souvent la *confiance,* la confiance entière, absolue, sans réserve, de l'âme à son Dieu.

C'est d'abord le passage si connu, dont saint Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux[1] ont tiré un beau parti : Abraham, déjà vieux, se plaint au Seigneur qui vient de lui apparaître et de lui dire : « *Ne crains point,* je suis ton bouclier et ta récompense sera très grande... Seigneur, dit-il, je m'en vais sans enfant et l'héritier de ma maison, c'est Éliézer de Damas... Ce n'est pas lui qui sera ton héritier, dit le Seigneur, mais c'est celui qui sortira de tes entrailles... Regarde le ciel et compte les étoiles, si tu peux. Telle sera ta postérité. Abraham eut confiance en l'Éternel, qui le lui imputa à justice[2] ». L'expression croire *en* l'Éternel montre bien qu'il s'agit de la confiance en sa puissance, en sa protection promise, en sa fidélité tout autant qu'en sa véracité.

De même le non moins fameux texte : « Le juste vivra par sa fidélité[3] » qui a servi à saint Paul, comme le texte précédent, à construire (grâce à une interprétation *psychologique* du mot *vie*), je n'ose dire sa théorie[4] puisqu'il s'agit d'un enseignement pratique, disons donc son enseignement sur la foi. Le sens de ce texte nous est donné par la comparaison avec un passage analogue d'Isaïe : « Il arriva, du temps d'Achaz, roi de Juda, que le roi de Syrie monta avec le roi

1. *Ép. aux Romains,* IV. — *Ép. aux Hébreux,* XI. — *Ép. de Jacques,* II.
2. *Genèse,* XV, 6.
3. *Habacuc,* II, 4.
4. *Rom.,* I, 17 ; cf. *Galat.,* III, 11. — *Hæbr.,* X, 38.

d'Israël contre Jérusalem... Et l'Éternel dit à Isaïe : Va à la rencontre d'Achaz et dis-lui : Sois tranquille, ne crains rien et que ton cœur ne s'alarme pas — (c'est le même : « Ne crains rien », que dans les paroles à Abraham ; il prouve bien qu'il s'agit non d'une croyance intellectuelle, mais d'une confiance du cœur et de tout l'être) —, ne t'alarme pas devant ces deux bouts de tisons fumants, le roi de Syrie et celui d'Israël, ne t'alarme pas de ce qu'ils disent ; ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : cela n'arrivera pas, cela n'aura pas lieu... Mais si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas[1] ».

Même leçon du roi Josaphat : « Écoutez-moi, Juda et habitants de Jérusalem ! Confiez-vous en l'Éternel et vous serez affermis ; confiez-vous en ses prophètes et vous réussirez[2] ! »

« Le juste vivra par sa foi », cela veut donc dire que la confiance aux paroles et promesses de Dieu, qui n'ont rien, en la circonstance, d'intellectuel, de dogmatique, est récompensée par la vie, la vie ici-bas, bien entendu ; tout manque de confiance irrite Dieu : Les Israëlites dans le désert se voient sur le point de mourir de faim ; au lieu d'avoir confiance, ils se désespèrent ; « l'Éternel entendit et il fut irrité ; un feu s'alluma contre Jacob et la colère s'éleva contre Israël, parce qu'ils ne crurent pas en Dieu, parce qu'ils n'eurent par confiance en son secours[3]. »

La *foi*, c'est donc bien plus que de croire à la parole de Dieu, c'est se fier à lui, compter sur lui envers et contre tout.

1. *Isaïe*, VII, 9.
2. 2 *Paralip.*, XX, 20.
3. *Psaume* LXXVIII (LXXVII), 22, 32.

C'est ce que nous allons constater plus nettement encore dans le Nouveau Testament.

Nous y retrouvons la *foi-confiance* renfermant dans sa compréhension la *foi-croyance*, mais, au point de vue moral, psychologique, la dépassant largement.

Sans doute nous ne possédons point les paroles de Jésus dans leur langue originale, mais il n'est pas un seul critique qui songe à contester l'authenticité de ces formules si familières au Christ : « Fides tua te salvum, te salvam fecit [1], » « Ta foi t'a sauvé ! » « Croyez-vous que je puisse vous guérir ? Oui, Seigneur. Qu'il vous soit fait selon votre foi [2] ! » « Je ne suis pas digne que vous veniez chez moi, lui dit le Centurion romain ; de loin, dites un mot et mon serviteur sera guéri... En vérité, je vous le dis, je n'ai jamais rencontré pareille foi en Israël [3]. »

Évidemment, je le répète, la foi-confiance implique ici la *foi-croyance* en la messianité de Jésus, en son exceptionnelle situation à l'égard de Dieu, en son pouvoir de thaumaturge et de prophète, mais elle la dépasse puisqu'il ne s'agit pas seulement de l'adhésion intellectuelle au dogme abstrait de la messianité ; il s'agit de l'élan de cœur de la pauvre âme humaine vers quelqu'un de meilleur et de plus puissant. Le cœur s'adresse au cœur : « Aie pitié de moi, Seigneur, s'écrie la pauvre Chananéenne, ma fille est cruellement malade... » Jésus la traite assez durement en sa qualité d'étrangère : Il n'est pas bon, dit-il, de prendre le pain des enfants de la famille et de le donner aux chiens ! — C'est vrai,

1. *Matth.*, IX, 22 : *Marc*, V, 34 ; *Luc*, VII, 50 ; VIII, 48 ; XVII, 19 ; XVIII, 42 ; *Marc*, X, 52.
2. *Matth.*, IX, 28, 29.
3. *Matth.*, VIII, 10.

dit-elle, mais les petits chiens attrapent quand même les miettes... — « Oh ! femme, s'écrie Jésus, ta foi est grande ; qu'il te soit fait comme tu le désires[1] ! » Mais lorsque les Apôtres tremblent pendant la tempête, lorsque Pierre frémit en se sentant submerger dans le lac : « Hommes de peu de foi ! » leur dit Jésus [2]. Expression que nous trouvons aussi dans le Sermon sur la Montagne : « Pourquoi vous inquiéter au sujet du vêtement ? Considérez comment croissent les lys des champs. Ils ne travaillent ni ne filent et cependant, je vous le dis, Salomon dans toute sa gloire n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Si Dieu traite ainsi l'herbe des champs, qui existe aujourd'hui et demain sera brûlée, ne vous vêtira-t-il pas à plus forte raison, hommes de peu de foi ? Ne vous inquiétez donc point[3]. » C'est l'écho du : « Ne craignez point » de l'Ancien Testament. Confiance ! Confiance ! C'est, on peut le dire, un des *leit-motiv* de la prédication de Jésus, avec une nuance toutefois lorsqu'il parle de son Père ou de lui-même. La confiance en Dieu-Père a quelque chose de plus solennel (Vertrauen), la confiance en Jésus-Messie, médiateur, quelque chose de plus intime et enfantin (Zutrauen). On a une confiance ferme, inébranlable dans l'immense pouvoir de Dieu ; on prend peu à peu le courage de s'approcher de Jésus pour lui confier ses misères, ses ennuis, même les plus petits. On se sent compris comme par un frère. La confiance en Dieu n'exclut pas la crainte du châtiment qui nous attend si nous n'observons pas tous ses commandements ; la confiance en Jésus exclut toute crainte et implique au contraire une idée de refuge.

1. *Matth.*, XV, 28.
2. *Matth.*, VIII, 28 ; XIV, 31 ; cf. XVI, 8.
3. *Matth.*, VI, 28-31.

III

La foi dans le sens de certitude de l'invisible[1].

Notion moins passionnément mystique de la foi dans l'Épître aux Hébreux (vers 70) dont l'auteur (peut-être Barnabé, un des compagnons de Paul) est inconnu. Sans doute, pour lui, la foi, c'est la fidélité, l'obéissance à Dieu, mais c'est avant tout l'invisible devenu visible aux yeux de l'âme : « Il se montra ferme, est-il dit de Moïse, comme voyant celui qui est invisible », « les yeux fixés sur la récompense promise[2] » ; de là cette sorte de définition que donne l'auteur au début : « La foi est une ferme attente des choses qu'on espère, une conviction (démonstration) de celles qu'on ne voit pas[3]. »

IV

La foi dans son sens mystique.

La *foi-croyance* implique la *foi-confiance,* mais la croyance suppose seulement que l'on a confiance sur un point spécial, à savoir que celui qui parle ne se trompe pas et ne nous

1. Si l'on désire des formules modernes d'actes de foi à l'invisible, cf. Renan, *l'Avenir de la science,* chap. XXIII, p. 479 et *Examen de conscience philosophique,* dans les *Feuilles détachées,* p. 420, etc. Voir aussi *Notes* II et XII à la fin de ce volume.
2. *Ép. aux Hébreux,* XI, 26, 27.
3. *Ibid.,* XI, 1.

trompe pas. Mais ce quelqu'un peut nous rester absolument indifférent, complètement en dehors de notre vie. Au contraire, si l'on a confiance, confiance tout court, ce n'est plus seulement alors une question d'intelligence, c'est une question de cœur ; et avec le cœur, c'est la volonté et toute la vie qui peuvent être engagées. Se fier, c'est se donner. De là les expressions du *Deutéronome* : s'attacher à Dieu, adhérer à lui[1].

C'est cette notion plus profonde de la foi que nous trouvons dans saint Paul et dans le quatrième évangile.

Exposer en détail la théorie de la foi chez saint Paul, ce serait exposer toute la doctrine de la justification et de la grâce. Je me bornerai donc à reproduire l'excellent résumé de Reuss : « La foi, selon saint Paul, est en même temps un acte de l'intelligence ou une conviction, un acte de sentiment ou une confiance, et un acte de la volonté ou une résignation. Ce dernier élément est le plus important des trois, le seul qui donne à la foi sa valeur. C'est par lui que la foi devient le moyen de la justification. En effet, si le moi du pécheur, chargé de la coulpe qui l'exposait au châtiment, vient à s'effacer, à s'anéantir, quant à son existence propre, l'objet de la colère divine disparaît avec lui. Si l'homme s'*identifie avec Christ* pour vivre de la volonté et de l'esprit de ce dernier, au lieu de suivre l'impulsion de ses propres affections charnelles, il possèdera en lui une force désormais victorieuse contre le péché. Enfin, si Christ est le principe de sa vie et vit en lui, l'homme n'aura plus besoin des préceptes d'une loi placée hors de lui et par cela même inférieure. La triple rédemp-

1. *Deut.*, XI, 22.

tion est accomplie ; la triple servitude de la coulpe, du péché et de la loi a disparu ; l'homme est rentré dans sa position normale vis-à-vis de Dieu et « sa foi lui est imputée à justice [1] ». Écoutons saint Paul lui-même : « Je vis dans la foi du fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi... J'ai été crucifié avec Christ et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi [2]. »

La conception mystique éclate surtout dans le quatrième évangile. Ce n'est plus, comme chez Paul, la comparaison du « corps [3] » mais celle, absolument identique, de la « vigne [4] » qui amène les paroles : « Père, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaitement un [5] ! » C'est le plus beau de tous les *monismes*.

Je devrais exposer ici comment la *foi*, pour le quatrième évangéliste, s'épanouit en « connaissance, *Gnôsis* », précisément la connaissance de cette unité, de cette mystique *immanence* par laquelle nous « demeurons en Dieu et Dieu demeure en nous [6] ». Nous en parlerons en traitant de la *Gnose* dans le prochain chapitre.

Reportons-nous au sixième chapitre du quatrième évangile, chapitre fort discuté et que chacun a voulu tirer à soi. Les uns ont prétendu que l'auteur n'y parlait que de l'eucharistie, les autres que de la foi ; de nos jours, les luttes étant moins vives et l'impartialité plus grande, on est arrivé à constater que ces deux opinions ne péchaient que

1. *Rom.*, IV, 5. — Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne aux temps apostoliques*, t. II, p. 127.
2. *Ép. aux Galat.*, II, 20, 21.
3. *Rom.*, XII; 1 *Cor.*, XII, etc.
4. *Jo.*, XV.
5. XVII, 21, 22, 23. Cf. 1 *Jo.*, I, 1 à 4.
6. VI, 57; XIII, 5; 1 *Jo.*, III, 24; IV, 15, 16.

par leur caractère exclusif et devaient être combinées l'une avec l'autre. En réalité, l'auteur fait là une « *leçon* » mystique sur l'Eucharistie, il l'explique par *le dedans,* par son sens le plus profond, comme il a fait auparavant (ch. III) une leçon mystique sur le baptême [1]; mais dès le début, l'auteur nous rappelle que l'on doit tout d'abord communier à Jésus par la foi : « Je suis le pain de vie. Celui qui vient à moi n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif... En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle..Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. C'est ici le pain descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point [2]. » La foi est donc aux yeux du quatrième évangéliste une communion intérieure, spirituelle, que la communion eucharistique extérieure symbolise et parachève. De là son expression : croire *en,* croire *vers* Jésus, c'est-à-dire aller vers lui pour être incorporé à lui.

V

La foi dans le sens ecclésiastique et dogmatique.

Les *Épîtres pastorales* ont été écrites, selon toute apparence, par un disciple de Paul. Sans doute on y trouve bien encore des cris du *cœur,* des explosions de *sentiment,* comme celui-ci : « Scio cui credidi [3] ! » « Je sais en qui j'ai cru ! », mais la foi y devient la ferme croyance, le fidèle attachement

1. Loisy, *Études évangéliques*, p. 253, 258, 270, 275.
2. *Jo.*, ch. VI, 22 à 51.
3. 2 *Timoth.*, I, 12.

à une doctrine orthodoxe. Le rapport direct entre l'âme et Dieu a fait place au rapport entre le *fidèle* et l'autorité ecclésiastique qui l'enseigne de la part de Dieu : il y a une doctrine « bonne[1] », « saine[2] » qui constitue un « dépôt[3] » que l'on se transmet non par écrit, mais de bouche en bouche. C'est ce que l'Église catholique appelle la Tradition. Non seulement Timothée (le disciple, le chef ecclésiastique auquel ces lettres sont censées être écrites) doit fidèlement « conserver ce dépôt », « retenir le modèle des saines paroles qu'il a reçues » de l'apôtre Paul[4], mais les transmettre à son tour, lui-même et des hommes qui en seront officiellement chargés : « Toi donc, mon fils, fortifie-toi dans la grâce qui est en Jésus-Christ. Et ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres[5]. » C'est l'organisation ecclésiastique. La cristallisation, la pétrification des croyances s'opère. Le dogme se prépare. Et nous ne sommes pas étonnés, avec la notion de croyance orthodoxe, de voir apparaître l'expression qui deviendra si terrible plus tard : « *airetikos anthrôpos* », l'hérétique[6] ; et aussi cette recommandation qui ne fut par la suite que trop écoutée : « Reprends-les sévèrement, afin qu'ils aient une foi saine[7]. »

Dès lors on appellera « piété[8] » le côté le plus personnel,

1. I *Tim.*, IV, 6.
2. I *Tim.*, VI, 3 ; 2 *Tim.*, I, 13 ; IV, 3 ; *Tit.*, I, 9 ; II, 1.
3. I *Tim.*, VI, 20 ; 2 *Tim.*, I, 14. Cf. III, 14.
4. 2 *Tim.*, I, 13.
5. 2 *Tim.*, II, 1, 2.
6. *Tit.*, III, 10.
7. *Tit.*, I, 13. Il ne s'agit donc pas seulement d'un enseignement *préliminaire* comme celui de I *Jo.*, I, 5 ; II, 24.
8. I *Tim.*, IV, 7, 8 ; VI, 11, etc.

le plus intime, le plus profond de la foi, et le sens de croyance intellectuelle, de croyance orthodoxe de plus en plus deviendra la seule signification usuelle du mot foi.

Rien de si frappant et de si instructif que de comparer ce texte : « O Timothée, ce que tu as entendu de moi, confie-le à des hommes fidèles qui soient capables de l'enseigner », avec ces paroles : « Vous avez reçu l'onction de Celui qui est saint et vous savez toutes choses... Et l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez besoin que personne vous enseigne, car cette onction vous enseigne toutes choses[1]. »

Qui parle ainsi ? Luther ? Calvin ? Schleiermacher ? Non, c'est l'auteur du quatrième Évangile ou un contemporain appartenant à la même école mystique. Il y a là deux conceptions antinomiques : nécessité de l'enseignement ; inutilité de l'enseignement ;-intermédiaire humain entre l'âme et Dieu ; pas d'intermédiaire. Deux hypothèses qui se posent au début du christianisme. Pourquoi la première l'a-t-elle emporté sur la seconde ? C'est ce que nous allons essayer d'expliquer.

1. I *Jo.*, II, 20, 27. Cf. *Jo.*, VI, 45.

CHAPITRE IV

COMMENT EST-ON PASSÉ DE LA FOI INDIVIDUELLE [1] A LA FOI ECCLÉSIASTIQUE ?

I

Explication psycho-physiologique.

Nous sommes toujours tentés de parler des choses religieuses à un point de vue purement spirituel. Ce serait une immense erreur.

Le sentiment religieux, dit M. Ribot[2], est une émotion

1. Je dis *individuelle*, non pas *individualiste*, n'ayant en aucune manière l'idée que nous puissions nous isoler, séparer notre personnalité des autres d'une manière exclusive. — Nous nous heurtons d'ailleurs ici à une double difficulté : 1° antinomie entre l'*individu* et la *société*, mais c'est là une des nombreuses dualités qui s'imposent à la pensée humaine sans qu'elle ait le droit de sacrifier l'un à l'autre un des membres de ces dualités ; 2° le sentiment religieux est-il individuel ou social ? L'un et l'autre, répondrons-nous, pour le motif même que nous venons de donner au 1°. D'ailleurs, l'auteur de l'Introduction à la récente traduction du *Manuel de l'histoire des religions* (par Chantepie de La Saussaye), avoue, p. XXVII, « qu'une démonstration pleinement satisfaisante du caractère social de la religion n'est pas encore possible ». Il reconnaît, en tous cas, que « les formes du raisonnement individuel se substituent progressivement aux formes de la pensée collective à mesure que les individus sont plus enclins à prendre conscience de celle-ci » — et de leur propre personnalité. Or c'est la situation dans laquelle nous nous trouvons et qui seule nous intéresse et nous n'avons pas à discuter ici la question de l'origine première du sentiment religieux.

2. *Psychologie des sentiments*, l. II, chap. IX, § III, p. 321.

complète. « Une émotion complète comprend outre l'état purement psychique, une résonance somatique[1], un ébranlement de l'organisme qui consiste : 1°) en changements de la circulation, de la respiration et des fonctions en général ; 2°) en mouvements, gestes et actes qui constituent son mode propre d'expression : sans cela, il n'y a qu'un état intellectuel. » Or le sentiment religieux remplit ces deux conditions « tout autant qu'un autre » : le 1°) par l'exaltation ou la dépression de l'organisme ; le 2°) par les rites. « Le sentiment religieux est donc une émotion complète avec son cortège de manifestations physiologiques et les auteurs qui l'ont classé parmi les sentiments intellectuels ne l'ont considéré que dans ses formes supérieures, c'est-à-dire au moment où il s'éteint. »

Ribot indique aussi « la tendance du sentiment religieux à réunir, grouper, *socialiser* », mais il résume et abrège trop et doit être complété sur ce point. Pour cela, rappelons-nous une des lois fondamentales de notre vie psychique.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la réalité et de la valeur métaphysique de cette unité, il est absolument certain que notre conscience prend simultanément la forme de la multiplicité *et celle de l'unité* (unité proprement dite par rapport au nombre ; unité par rapport au temps = identité ; unité par rapport à l'espace = simplicité). La personne humaine nous apparaît comme *une* et *identique* (de là le sentiment de la responsabilité, qui ne pourrait exister si nous ne nous sentions point, du moins sous un rapport, *le même être*). Ou plutôt, il y a dans presque toutes les consciences une

1. De *sôma*, corps.

sorte d'oscillation entre ces deux pôles : multiplicité et unité. Lorsque l'unité réussit à s'établir et à prédominer, nous avons l'équilibre, la possession et la direction de nous-mêmes ; lorsque la multiplicité l'emporte et que la direction des associations psychologiques échappe de plus en plus à la volonté, nous avons tous ces troubles psychiques dont la forme bénigne est la distraction et dont la forme aiguë constitue les diverses sortes de dédoublement de la personnalité. Tous nous connaissons ce manque d'unité, ces « contrariétés que l'on éprouve au-dedans de soi-même », comme disait Racine :

> ...Quelle guerre cruelle !
> Je trouve deux hommes en moi...

Nous semblons bien loin de la théologie. Nullement. C'est précisément de ces contradictions fondamentales de la vie intérieure qu'A. Sabatier, par exemple, a voulu faire naître le sentiment religieux. Suivez, dit-il, chacune de nos facultés dans leur épanouissement progressif ; toutes vont se heurter à une mortelle contradiction. Je veux connaître, je me brise au mystère ; être heureux, à la douleur ; réaliser le bien,

> Je ne fais pas le bien que j'aime,
> Et je fais le mal que je hais !...

« *D'où me viendra la délivrance ?* »... « De ce sentiment de détresse, de cette contradiction initiale de la vie intérieure de l'homme, naît la religion. C'est la fente dans le rocher d'où sort l'onde vivifiante. Non pas que la religion apporte au problème une solution théorique. L'issue qu'elle

nous ouvre et nous propose est avant tout d'ordre pratique. Elle ne nous sauve point par une acquisition de connaissances nouvelles, mais par un retour au principe même d'où notre être dépend et par un acte moral de confiance en l'origine et en la fin de la vie[1]. »

Mais Sabatier aboutit ainsi à une sorte de protestantisme ultra-libéral[2] et ne nous explique point[3] comment on est arrivé à la doctrine autoritaire, au dogme *intangible* de la part du fidèle.

L'explication doit être cherchée dans des phénomènes plus complexes, moins exclusivement psychologiques.

C'est ce qu'a fait pertinemment Murisier dans son travail très documenté sur les *Maladies du sentiment religieux*[4]. Sans doute, il y étudie surtout les « cas extrêmes » (extase, fanatisme), mais la maladie et la santé sont des termes très relatifs. En fait, toutes les fois que nous entrons dans le détail de la vie de ces mystiques ou psychologues (Pascal, Maine de Biran, Amiel) dont parle A. Sabatier, nous constatons facilement leurs tares nerveuses.

Les *contradictions* dont souffrent les mystiques, dit très justement Murisier, ne sont pas seulement « entre le moi empirique et le moi idéal. Au point de vue physiologique aussi bien qu'au point de vue psychologique, leur état est anormal. Leurs confessions et leurs autobiographies contiennent en général de longues et minutieuses descriptions

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion*. Paris, Fischbacher, 6e édition, 1901, p. 14, 16, 19.

2. Nous ne reprochons à la religion ainsi comprise que de continuer à s'appeler *protestantisme*, ce qui l'oblige à conserver une terminologie dogmatique équivoque.

3. On vient de publier un ouvrage posthume d'A. Sabatier, sur les *Religions d'autorité*.

4. Paris, Félix Alcan, 1901.

de leurs maladies ». A leur faiblesse physique « correspond une faiblesse morale particulière qui empêche l'individu *de réunir et de coordonner ses états psychologiques, de s'adapter au monde changeant.* Sa personnalité, mal cimentée, risque à chaque instant de se désagréger, de se perdre en une confusion de sensations variables, d'images incohérentes, de désirs contradictoires, d'idées désordonnées. Et comme il vit néanmoins d'une vie presque purement intérieure, une tendance ne tarde pas à se développer au détriment de tout le reste, *la tendance à l'unité,* une question à primer toutes les autres, *la question de la délivrance*[1] ».

C'est ce défaut de « *synthèse mentale* », par suite de ce sentiment d'unité et d'identité du moi qui constitue la personnalité normale, que le Dr Pierre Janet signale, lui aussi, à des degrés et sous des formes diverses, chez les « *psychasthéniques*[2] ». Il nomme ainsi les individus si nombreux chez lesquels la « tension psychologique » est insuffisante. Même les gens les mieux équilibrés ont quelque point où ils doivent avouer leur faiblesse psychique : un homme d'ailleurs énergique peut avoir peur du tonnerre ; un savant très fidèle aux méthodes positives peut conserver des superstitions. Les cas sont nombreux où le « voltage » de la force psychique est insuffisant pour que se produise ce centre principal de conscience qui nous permet de dire : moi, et de contrôler, de diriger les incessantes associations d'images, d'idées, de sentiments, d'impulsions, qui constituent notre vie intérieure. De ce manque de direction résultent les obsessions, les scrupules, l'aboulie, la rumination mentale, les tics, surexcitations, etc., et, comme consé-

1. P. 21, 22. Cf. p. 38.
2. *Les obsessions et la psychasthénie.* Paris, Félix Alcan, 1903.

quence, un douloureux sentiment d'angoisse, par suite un ardent désir de rédemption, de délivrance, d'unification et de paix.

La paix, le psychasthénique ne l'obtient qu'en se procurant, grâce à un moi *artificiel*, l'unité et la stabilité psychique que le défaut de « synthèse mentale » ne lui permet pas d'obtenir d'une manière normale. Ce moi postiche, ce sera ou un ami, ou un amant, ou un conseiller, un directeur, voire même un objet matériel, telle ou telle statue ou fétiche grâce auxquels le psychasthénique retrouvera le calme, la confiance et l'activité ; soit un moi supérieur, comme Jésus, la Vierge, ou l'idée de Dieu ; soit, enfin, un moi social. Bien des gens ne peuvent, dit-on, penser qu'en bande, non seulement penser, mais agir, être heureux, vivre pleinement. Janet et Murisier citent de nombreux exemples de ces psychasthéniques, malheureux, torturés de doutes, incapables d'agir, quand ils sont seuls, pleins de foi dès qu'ils font partie d'un groupe, d'une communauté. Ils ont un « besoin énorme d'une affirmation étrangère... » « Peu leur importe la réponse, pourvu qu'elle soit nette et décisive, ils sont immédiatement soulagés [1]. »

Mais si le psychasthénique ne trouve son unité et sa stabilité que dans un milieu social, il s'ensuit qu'il ne la conservera que si ledit milieu lui-même demeure immuable.

1. Janet, p. 382 et suiv. ; Murisier, p. 25, 78 et suiv. ; nombreux exemples. — Et que l'on ne croie pas que nous regardons comme maladif tout recours à un appui, à une aide, une autorité extérieure, à un groupement, une corporation. Nous admettons parfaitement l'usage *libre* et *actif* qu'en fait une vraie personnalité. Le faible d'esprit, lui, ne sait pas s'en servir sans s'y asservir ; son attitude est toute *passive*, puisque l'idée fixe ou la décision extérieure remplacent pour lui ce qui devrait résulter de l'effort de sa personnalité.

« L'existence d'une société stable garantissant l'existence d'un état psychique stable, l'individu faible, ou même moyen, se trouve personnellement intéressé à la conservation des croyances et des coutumes traditionnelles dans son entourage, et les *novateurs* deviennent ses propres adversaires, les perturbateurs de son repos, les agents de la dissolution de son moi, par cela seul qu'ils jettent le trouble chez autrui ou le modifient[1]. »

De là, haine contre l'hérétique, qui a une opinion personnelle, différente de celle de la communauté. Et non seulement quand il s'agit de dogmes : c'est au sujet de sa coiffure qu'au début de la Réforme le Consistoire de Montauban refusa la communion à Mme Duplessis-Mornay[2]. *A fortiori*, s'il s'agit de croyances. « La religion réalise une condition fondamentale de l'adaptation par l'entretien de l'unité et de l'identité des croyances, des volontés, des émotions, en un mot par la stabilité du milieu social... La raison qui, en affranchissant l'individu de la foi collective et traditionnelle engendre la diversité sociale, paraît plus que suspecte ; on la juge impie[3] ».

Il est donc inévitable que la « médiocrité crée l'autorité[4] ».

L'idéal, en pareille matière, sera donc un dogme *intangible* par le fidèle, confié à une autorité *infaillible*. De tels dogmes, une telle autorité devaient nécessairement apparaître dans ce milieu chrétien enthousiaste, où le manque d'esprit critique fut toujours la règle générale et la simplicité d'esprit considérée comme une vertu et, pour divers motifs, soigneusement entretenue et développée.

1. Murisier, p. 125.
2. Murisier, p. 111 et suiv.
3. Murisier, p. 106, 108.
4. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 235.

II

Explication historique.

A la raison *psychologique* vient se joindre la raison *historique* : les premières hérésies, la « *gnose* », déterminèrent la formation de l'épiscopat monarchique autoritaire[1] et de l'*orthodoxie*.

Sans entrer dans des détails qui ne sont point directement de notre sujet, qu'il suffise de rappeler que *gnose* vient de *gnôsis*, connaissance. Les spéculations indiennes, chaldéennes, persanes, égyptiennes, phéniciennes d'une part, les spéculations grecques de l'autre, avaient rendu ce mot de *gnose* aussi éblouissant, suggestionnant, au moment de l'apparition du christianisme, que l'est aujourd'hui celui de *science*. La surexcitation fut d'autant plus grande que l'intelligence fonctionnait à vide, entassant imaginations sur imaginations, sans l'indispensable contrôle de la réalité objective.

Il y eut une gnose juive avant qu'il y eût une gnose chrétienne. La gnose juive s'inspira des spéculations orientales, de là, plus tard, la « *cabale* », ou des spéculations grecques, comme ce fut le cas pour Philon. De même il y eut, dans le sein du christianisme, une gnose *judéo* et *orientalo*-chrétienne comme celle de Cérinthe, de Simon le magicien et une gnose *helléno*-chrétienne, comme celle de Basilide et de Valentin.

1. Jean Réville, *Les origines de l'Episcopat*. Paris, Leroux, 1894.

Systèmes obscurs, peu compris même des contemporains. Les grandes lignes générales toutefois paraissent être celles-ci : Jésus est un des nombreux *éons* émanés de la Divinité inaccessible ; il répare ce monde qu'un autre éon a fait si misérable, mais sa personnalité n'est nullement unique, incomparable, comme elle l'est pour saint Paul et l'auteur du quatrième évangile ou celui de l'Épître aux Hébreux. Les hommes ordinaires doivent se contenter de la *foi*; ceux qui ont en eux l'étincelle divine, le *pneuma*, s'élèvent seuls jusqu'à la gnose et l'immortalité. Dans ces rêves cosmogoniques sombrait parfois toute moralité, en tous cas s'évanouissait, s'évaporait le Christianisme. Jésus n'était qu'un des nombreux acteurs du grand drame, pour le gnostique, tandis que pour la conscience chrétienne, il était la voie, la vérité, la vie, et finalement Dieu.

Mais ce qui nous intéresse ici, ce n'est point le plein développement de ces doctrines au second siècle, c'est ce qui se passa dès les années qui suivirent la mort de Jésus.

Jésus, nous l'avons dit, s'était adressé au cœur, à l'imagination et par eux à la conscience. Mais son enseignement aussitôt qu'il eut fait son entrée dans un monde où régnaient l'intellectualité, la gnose, tendit de suite à s'intellectualiser. Nous trouvons déjà, par exemple, ces expressions de la *Didachè* : « Nous vous rendons grâce pour la *connaissance*, la foi et l'*immortalité*[1]. » Et dans Luc, XI, 52 : « Malheur à vous, docteurs de la loi, qui avez enlevé la *clef de la connaissance*, qui n'entrez pas et empêchez les autres d'entrer. » La « clef de la gnose » c'est-à-dire la gnose, la connaissance des prophéties et de la religion

1. Chap. x et xi.

vraie, qui est la clef du royaume de Dieu. Et ces paroles déjà citées de Math., XIII, 11 : « A vous, il a été donné de *connaître* les *mystères* du royaume des cieux » ; parole, avons-nous dit, certainement inauthentique, peut-être influencée par l'idée des mystères grecs et de leurs initiés. Nous avons aussi retrouvé cette idée des « mystères » et des « parfaits » initiés, dans saint Paul, I. Cor., II, 6, 7 , celle aussi de la « gnose » considérée, ainsi que la « sagesse », comme un don du Saint-Esprit[1] et que saint Paul se flatte de posséder autant que personne[2].

Dans le quatrième évangile, la *gnose* apparaît comme le plein épanouissement de la *foi* : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle ! Et nous avons *cru* et nous avons *connu* que vous êtes le Christ, le saint de Dieu [3]! » Et Jésus dit aux Juifs qui ont *cru* en lui : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples ; vous *connaîtrez* la vérité et la vérité vous affranchira[4]. » *Connaître*, c'est avoir connaissance de notre unité mystique avec le Christ et par le Christ avec Dieu.

Cela ne ressemble en rien à la gnose des gnostiques. C'est bien plutôt la « parole de sagesse[5] » dont parle Paul et la théorie du *Logos* employée par le quatrième évangile que l'on pourrait assimiler aux spéculations gnostiques. Mais voici les différences essentielles : 1° chez saint Paul, dans le quatrième évangile, comme ensuite chez les Pères et les théologiens, c'est la foi qui s'assimile la spéculation et se sert d'elle pour s'exprimer et s'expliquer ; chez les

1. I *Cor.*, II, XII.
2. 2 *Cor.*, XI, 6.
3. *Quatrième Évangile*, VI, 69.
4. *Quatrième Évangile*, VIII, 31, 32.
5. I *Cor.*, XII, 8.

gnostiques, c'est la spéculation qui s'assimile et se subordonne la foi; de là, le rôle *secondaire* qu'ils donnent au Christ; 2° chez saint Paul, dans le quatrième évangile, la gnose est considérée comme un don supérieur, c'est vrai, mais à la rigueur, la foi suffit; pour le gnostique, seuls ceux qui ont l'élément divin, le *pneuma*, les « pneumatiques », peuvent espérer le salut; les autres, les « psychiques » ne comptent pas; 3° surtout, saint Paul subordonne tout à la charité et à la pratique du bien[1]. Chez les gnostiques, l'efficacité morale du christianisme s'évanouit dans de vaines constructions cosmogoniques et plusieurs d'entre eux ont un enseignement immoral.

On comprend les préoccupations des Apôtres lorsqu'ils constatèrent ces tendances funestes. L'Épître aux Colossiens nous montre saint Paul luttant contre de faux docteurs juifs et aussi d'anciens païens qui cherchent à remplacer la médiation du Christ par une « religion des anges ». Il est question aussi d'observances rituelles, mais le passage capital est celui-ci : « Prenez garde que personne ne fasse de vous une proie par la philosophie et par une vaine tromperie[2]. » L'Apocalypse met les fidèles de Thyatire en garde contre ceux qui prétendent « connaître les profondeurs de Satan » ; l'Épître de Jude et la deuxième Épître attribuée à saint Pierre font allusion à des doctrines positivement immorales[3].

Voilà donc ceux qui présidaient aux destinées de l'Église en face de ces doctrines dangereuses, puisque le christianisme s'y dissolvait. Les voilà, ayant à leur opposer les

1. 1 *Cor.*, VIII, 1; XIII, 12.
2. *Coloss.*, II, 8, 18.
3. 2 *Petr.*, II (vers 150 d'après Harnack). — *Jud.*, 4, 8, etc.

« prophètes » ou les « docteurs » que faisait surgir l'inspiration dans le sein des assemblées ou qui venaient d'autres églises. Quel moyen précaire! Et s'il y avait obscurité ou contradiction dans leurs enseignements?...

Sans doute, l'auteur de la première Épître de Jean répondra : « Bien-aimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde. Reconnaissez à ceci l'Esprit de Dieu : tout esprit qui *confesse* Jésus-Christ venu en chair est de Dieu ; et tout esprit qui *ne confesse pas* Jésus n'est pas de Dieu, c'est celui de l'Anté-Christ, dont vous avez appris la venue et qui, maintenant, est déjà dans le monde. » (IV, 1-4).

Que le passage est proche au système d'autorité ! Et ce n'est pas une pure supposition : « Choisissez-vous donc[1] des évêques et des diacres, hommes doux, non attachés à l'argent, véridiques et éprouvés, car ils remplissent pour vous, eux aussi, l'office des prophètes et des docteurs », dit la *Didachè*[2].

De même dans la première Lettre à Timothée : « O Timothée, garde le dépôt, en évitant les discours vains et profanes et les disputes de la gnose, faussement nommée ainsi[3]. »

Voilà les fonctions épiscopales, d'abord inférieures et *méprisées*[4], singulièrement transformées et rehaussées : l'*épiscopos* devient le *didaskalos*, le docteur officiel; il sera muni d'un criterium indiscutable : la formule dogmatique.

1. « Donc » = puisque vous ne pouvez vous en passer, puisque le bon ordre l'exige. Les fonctions de l'*episcopos* furent d'abord analogues à la fois à celles d'un économe et d'un commissaire de police.
2. Chap. xv.
3. VI, 20.
4. Cf. *Didachè*, chap. xv et 1 *Tim.*, III, 1.

Oui ou non ; c'est à prendre ou à laisser. On comprend que, pratiquement, cette façon de procéder ait dû l'emporter.

Et n'imaginons pas ici de la fraude, un désir d'ambition, de domination, une imitation de l'autorité romaine, etc... Non, Harnack le dit avec grande vérité : « Il faut repousser l'idée superficielle que l'*ambition* de quelques-uns ait enfanté les lois de l'Église et le rôle du clergé... *La lutte contre le gnosticisme a forcé l'Église à fixer son dogme, son culte et sa discipline dans des formes et des lois précises et à exclure tous ceux qui ne s'y soumettaient pas*[1]. »

Ce n'est pas l'ambition, c'est l'*enthousiasme*. Sans enthousiasme, il n'y aurait pas eu de christianisme, mais tout se paie. L'enthousiasme va nous valoir l'autorité infaillible : l' « *Esprit* » avait d'abord été conçu comme donné à tous, répandu en tous[2]: l'Esprit de vérité vous enseignera toutes choses. (*Quatrième Évangile,* XIV, 26; XVI, 13.)

« Il a paru bon *au Saint-Esprit et à nous*...», ne craignent pas de dire « les apôtres, les anciens et les frères » à Jérusalem. (Act. XV, 28.)

On comprend ce qui arrivera quand les chefs absorberont de plus en plus l'autorité et se regarderont de plus en plus *comme l'organe de l'Esprit-Saint.*

« Cherchez-vous la preuve, dit saint Paul aux Corinthiens, que *le Christ parle en moi* ? » (2 Cor., XIII, 3.)

Le Christ, l'Esprit-Saint parlant par l'organe de l'autorité, c'est l'*infaillibilité.* On voit donc comment, étant donné ce milieu enthousiaste et sans critique, l'évolution ne pouvait se faire qu'en ce sens et la *foi dogmatique passive* devait remplacer la *foi individuelle active.*

1. *L'essence du Christianisme,* p. 219, 218. Souligné dans le texte.
2. Texte cité plus haut, 1 *Jo.*, II, 20, 27.

CHAPITRE V

NOTION DE LA FOI CHEZ LES PÈRES [1]

Dans cette immense et inépuisable matière, je choisis trois sujets, qui, intéressants par eux-mêmes, ont cet avantage de préparer la solution du problème tel qu'il se pose de nos jours.

1° Les Pères ont-ils pensé que la *foi* fût susceptible de *preuves,* ou l'ont-ils considérée comme quelque chose d'*aveugle* ?

2° Comment ont-ils conçu les rapports de la *raison* et de la *foi* ?

3° Enfin, nous verrons saint Augustin préparant la *théorie théologique* de la foi, que les Scolastiques [2] n'auront plus qu'à compléter dans le détail.

I

Les preuves de la foi dans les écrits des Pères.

Les Pères nous fournissent, à l'envi, des preuves, des

1. Je prends ce terme dans le sens large : écrivains ecclésiastiques de l'antiquité. A quelques-uns seulement d'entre eux, qui se sont distingués par leur orthodoxie et leur sainteté, l'Église a donné officiellement le nom de Pères.

2. De *Schola,* l'*École* par excellence, au moyen âge.

démonstrations de la foi, motifs précis, détaillés, quand ils ont affaire à des hommes cultivés, motif général de confiance en Dieu, quand ils s'adressent à la masse qui n'a ni le temps ni la culture nécessaires pour entrer ainsi dans les détails.

Voici, d'abord, un remarquable passage d'Origène (185-254) contre le philosophe romain Celse, mi-platonicien, mi-épicurien, ami de Lucien de Samosate, qui avait publié vers l'an 178, sous le titre de *Discours véritable*, une longue diatribe contre le christianisme. Une de ses principales objections qu'Origène rapporte textuellement est celle-ci : Beaucoup de chrétiens « ne veulent ni écouter vos raisons, ni vous en donner de ce qu'ils croient et se contentent de vous dire : N'examinez point, croyez seulement ; ou bien : votre foi vous sauvera, et tiennent pour maxime que la sagesse du monde est un mal et que la folie est un bien. » Origène répond que, pratiquement, cette méthode de la croyance s'impose à l'immense majorité que les nécessités de la vie et l'infirmité de l'intelligence tiennent fatalement éloignée de l'étude ; mais ceux-là mêmes ont comme motif le bien moral que leur cause la croyance : l'amélioration, la purification de leurs consciences et de leur vie. « Ce qui n'empêche nullement que ceux qui ne se contentent pas de croire, mais qui se servent de leur raison, n'établissent solidement leur créance par les preuves convaincantes qui se présentent à eux d'elles-mêmes, ou qu'une recherche exacte leur fournit[1]. » Tout le *Traité contre Celse* en est la démonstration.

Ce que fit Origène contre Celse avait été fait déjà, de diverses manières, par de nombreux apologistes. C'est l'a-

1. Édition Migne, p. 17, 18, 19, 21. Cf. aussi saint Justin, 1re *Apolog.*, nº 53 ; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. III.

pologie de Quadratus remise vers l'an 126 à l'empereur Adrien pendant son séjour à Athènes ; un très court fragment seul est parvenu jusqu'à nous ; c'est encore l'apologie qu'Aristide, philosophe d'Athènes, présenta, lui aussi, vers la même époque à l'empereur Adrien ; c'est le dialogue du philosophe Justin, martyr vers 165, avec le juif Tryphon et ses deux apologies adressées, de 140 à 160, à Antonin le Pieux et à Marc-Aurèle ; l'apologie de Tatien aux Grecs vers 152 ; l'apologie envoyée vers 177 par le philosophe Athénagore à Marc-Aurèle et à Commode ; les trois livres de Théophile, évêque d'Antioche, au païen Autolycus, vers l'an 180 ; sans parler d'autres encore ; nous arrivons ainsi à l'époque des luttes contre les hérésies et au grand développement de la pensée chrétienne au second siècle. Ce que je viens de dire suffit à mon but qui est de prouver que, dès l'origine, la foi chrétienne ne s'est pas donnée comme une foi aveugle, mais comme se justifiant aux yeux de la raison.

Faisons-nous brièvement une idée des arguments qu'emploient les Pères : nous y trouverons des preuves de nature très diverses et de valeur très inégale, de telle sorte que nous serons naturellement conduits à examiner ensuite la question : Oui ou non, la foi se démontre-t-elle? Les Pères fournissent des preuves *historiques* — *pratiques* — *psychologiques* — *métaphysiques*.

A. *Preuves historiques*. — Les Pères en appellent aux *miracles*, car les païens croyaient à leur possibilité. Seulement, ceux-ci objectant les démons, la magie, les Pères insistent plus volontiers sur les *prophéties*[1] qui ne prêtaient pas aux

1. Par exemple, saint Justin, *Apol.*, I, 30, 53 ; 2e *Apol.*, 53 ; Théophile d'Ant., *Ad Autol.*, III, 13, 14.

mêmes difficultés et qui offraient, au contraire, l'avantage de constituer, relativement à leur réalisation, un fait qui se pouvait actuellement contrôler.

B. — A côté des arguments *historiques,* il y a l'argument *pratique,* la vie chrétienne manifestée dans sa beauté pure et féconde, et étant à elle-même sa propre justification. « Les chrétiens, dit l'auteur de l'Épître à Diognète[1], ne se séparent des autres hommes ni par le territoire, ni par la langue, ni par les habitudes extérieures... et pourtant ils mènent aux yeux de tous un genre de vie admirable et qui tient du prodige. Ils résident chacun dans sa patrie, mais comme s'ils ne faisaient qu'y passer ; ils participent à tout comme citoyens, ils endurent tout comme étrangers ; point de contrée étrangère qui ne leur soit une patrie, point de patrie qui ne leur soit étrangère... On les maudit et ils bénissent ; on les outrage et ils ne répondent que par le respect. Ils font le bien et on les condamne à mort comme des scélérats, mais, condamnés à mort, ils se réjouissent, parce que dans la mort ils trouvent la vie. Les Juifs les haïssent comme des païens, et les païens les persécutent, mais leurs ennemis sont incapables de préciser le motif de leur haine. Bref, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue par tous les membres du corps, les chrétiens sont disséminés par toutes les villes du monde. L'âme réside dans le corps, mais elle ne provient pas du corps ; les chrétiens habitent le monde, mais ils ne sont pas du monde. »

« Page éloquente, dit un historien des Pères de l'Église, que les Justin, les Clément d'Alexandrie, les Origène, les

1. Milieu du second siècle.

Tertullien, se plairont à développer et à présenter au paganisme comme un de leurs arguments décisifs. »

Oui, mais, remarquons-le avec soin, ledit argument consiste à *montrer*, non à *démontrer*. On *montre* la beauté, l'incomparable valeur morale, la transcendance pratique du christianisme, mais cela ne se peut mettre en véritable syllogisme. Cette *monstration* de la bonté de l'arbre par celle de ses fruits, tout évangélique, conserve sa valeur, étant donné même que la vie chrétienne n'est pas le dernier mot des choses et que nous nous dirigeons vers une conception de la vie plus saine et plus efficace encore.

C. — En troisième lieu, les Pères ont employé ce que l'on appelle de nos jours la méthode *subjective*, la méthode d'*immanence*, l'appel au cœur, à la conscience, l'affirmation de la nécessité d'une préparation morale : « Tu m'objectes, dit saint Théophile d'Antioche (fin du IIe siècle) au païen Autolycus, tu m'objectes : montre-moi ton Dieu. Je te répondrai : montre-moi (ton homme et je te montrerai mon Dieu) ce que tu es comme homme et je te montrerai ce qu'est mon Dieu. Oui, fais voir si les yeux de ton esprit voient, si les oreilles de ton cœur entendent. Si les aveugles ne voient pas, que les aveugles s'en prennent à leurs yeux ; il ne s'ensuit point que la lumière ne brille pas. Il faut que l'âme de l'homme soit pure comme un miroir poli. Montre-moi donc si tu es adultère, violent, etc., car Dieu ne se montre pas à ces gens-là, s'ils ne se purifient d'abord de toute tache[1]. »

Mais ce n'est pas seulement la nécessité des dispositions morales, c'est une sorte d'*innéité* que nous trouvons affirmée par Tertullien :

1. Livre I, n° 2.

« Voulez-vous, dit-il aux païens, que nous prouvions l'existence de Dieu *par le témoignage même de l'âme* qui, malgré la prison du corps, malgré les préjugés et la mauvaise éducation, malgré la tyrannie des passions, l'esclavage des faux dieux, lorsqu'elle se réveille comme de l'ivresse ou d'un profond sommeil, lorsqu'elle recouvre pour ainsi dire la santé, invoque Dieu sous le seul nom qui lui convienne : « Grand Dieu ! Bon Dieu ! Ce qui plaira à « Dieu ! » Ce langage est dans la bouche de tout le monde. Elle reconnaît aussi Dieu pour juge par ces paroles : « Dieu « le voit ; je mets ma confiance en Dieu ; Dieu me le rendra. » O témoignage de l'âme naturellement chrétienne ! Et en disant cela, elle ne regarde pas le Capitole, mais le ciel ; elle sait que c'est là que Dieu a son palais et que c'est de là qu'elle-même tire son origine[1]. »

Voilà ce que Tertullien a développé admirablement dans le traité « *du témoignage de l'âme* » où il a seulement le tort (qu'auront de nos jours les partisans de la méthode de l'immanence) de vouloir retrouver innées dans l'âme, naturelles à l'âme, toutes les croyances, même celle aux démons[2].

Là encore, on constate, on *montre* des croyances instinctives, innées, on ne les *démontre* pas.

D. — Nous trouvons, au contraire, quelques essais de *démonstration* proprement dite, d'argumentation rationnelle, de « *raison théologique* » dans les ouvrages des Pères.

Par exemple, c'est Tatien qui s'appuie sur le dogme de la création pour en conclure à la possibilité de la résurrection : celui qui a pu vous donner la vie peut bien vous la

1. *Apologétique*, XVII. Écrite vers 197.
2. Chap. III. Cf. Origène, *Contre Celse*. Migne, p. 154-155 (écrit vers 250).

rendre[1]. Ou même c'est une preuve de raison proprement dite, par exemple, l'argument donné (vers 177) par Athénagore pour prouver l'unité de Dieu. En voici le point de départ[2] : « S'il y avait plusieurs dieux, ou ils seraient tous en un seul et même lieu, ou chacun d'eux serait en un lieu différent. » Et le dilemme suit son cours, vicié d'ailleurs dès l'origine par cette localisation spatiale du divin.

Les Pères ont donc employé des arguments dont beaucoup nous paraissent aujourd'hui dénués de valeur. Ceux qui ont *survécu,* ce sont ceux qui ne constituent pas de vraies *preuves,* mais des motifs, ceux où l'on *montre,* où l'on ne *démontre* pas. Mais alors, oui ou non, la foi se démontre-t-elle ?...

Nouvelle complication si nous recourons à l'Évangile. Nous nous y trouvons en face d'une véritable antinomie : Croyez à mes œuvres, dit sans cesse Jésus[3] et toutefois, avec un ton sensible de reproche : « Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croyez point[4] ! »

C'est surtout le touchant épisode de Thomas le sceptique et la proclamation de la foi idéale : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ; mais heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru[5]. »

Dira-t-on que c'est là une doctrine mystique exaltée, propre à ce merveilleux génie religieux que fut l'auteur inconnu du quatrième évangile ?

Mais nous allons trouver dans les Synoptiques un enseignement équivalent.

1. *Contra Græcos,* nº 6. Cf. Théoph. d'Ant., *Ad Autol.,* I, 8, etc.
2. *Apolog.,* ch. VIII.
3. *Quatrième Évangile,* V, 38 ; X, 25, 37 ; XIV, 12, etc...
4. *Quatrième Évangile,* IV, 48.
5. XX, 29.

Pour faire écho au: Bienheureux ceux qui croient sans voir, ceux qui subissent la divine attraction : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, dit Jésus à son Apôtre qui vient de le proclamer le Christ, tu es heureux parce que ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux[1] ! »

Objecterait-on qu'il s'agit d'un Apôtre? Non ; ce n'est qu'un cas particulier d'une loi providentielle générale : « En ce temps-là Jésus prit la parole et dit : Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux habiles et que tu les as révélées aux petits. Oui, Père, je te loue de ce que tu l'as voulu ainsi !... Venez donc à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous, recevez mon enseignement, car je suis doux et humble de cœur et vous trouverez du repos pour vos âmes[2] ! »

La solution de l'antinomie n'est pas difficile à trouver : il y a un double élément en Jésus, un double aspect à son enseignement: ce qu'il enseigne comme homme, comme incomparable interprète de la conscience morale et religieuse de l'humanité ; ce qu'il est censé enseigner comme « Messie ».

Quand il parle comme interprète de la conscience, il n'a que faire des miracles et des argumentations. Lisez les paraboles ou les aphorismes du Sermon sur la montagne ; pas l'ombre de syllogisme, de démonstration. Jésus *montre,* ne *démontre* pas. Et les auditeurs ne réclament pas autre chose.

Mais quand il se donne *comme le Messie*, on exige

1. *Matth.*, XVI, 17.
2. *Matth.*, XI, 25 à 30. *Luc*, X, 21.

qu'il fournisse ses titres, qu'il prouve *qu'il est* réellement le Messie, et cela « par des signes et des prodiges ». Pour lui, personnellement, il n'y a ou plutôt il n'y aura qu'un signe : le retour glorieux sur les nuées du ciel, et c'est ce qui explique sa réponse : « Cette génération méchante et adultère (infidèle à son Dieu) réclame un signe ; en vérité, je vous le dis, *elle n'en aura pas.* » Tel est le plus ancien texte, de Marc [1]. Jésus dut répéter souvent cette protestation, car nous la trouvons deux fois dans Matthieu, avec cette addition : « Si ce n'est le signe de Jonas le prophète [2]. » Matthieu, une fois du moins, interprète cette parole de la résurrection, mais c'est là une interprétation trouvée après coup ; le vrai sens est fourni par Luc [3] : le signe, c'est Jonas lui-même et sa prédication *de pénitence.* Il en est de même pour Jésus qui, en attendant sa vraie et définitive fonction de Messie, remplit une fonction provisoire *uniquement morale,* prêchant la pénitence, la pratique de la justice et de l'amour comme préparation au royaume de Dieu. Or pour cette prédication, il n'a que faire de miracles : sa merveilleuse conscience agit sur les consciences, les réveille, les instruit ; elles acceptent ou rejettent le message divin selon leurs dispositions morales et non d'après leurs constructions intellectuelles.

Il y a toutefois ici un juste milieu à tenir. Jésus n'argumente pas, il n'est ni dialecticien, ni métaphysicien, ni théologien ; d'autre part ce serait une exagération de faire de lui un simple *éveilleur de consciences* comme Socrate. Son intervention est autrement active. Socrate vous aide,

1. *Marc,* VIII, 12.
2. *Matth.,* XII, 39 ; XVI, 4.
3. XI, 29.

Jésus vous instruit. « Il parle avec autorité » et enthousiasme, et « non comme les scribes » qui épiloguaient sur les textes écrits ; telle était l'impression générale[1]. C'est qu'il est prophète et parle comme prophète. Jésus sent qu'il remplit une mission, mais il laisse pour l'apparition sur les nuées toute manifestation de puissance ; pour le moment, il ne voit qu'une chose, prêcher, énoncer des vérités qui doivent être comprises immédiatement, instinctivement, sans raisonnement ni métaphysique, par toute âme *de bonne volonté*.

A cette prédication se joignirent — la critique historique le prouve — des guérisons, accomplies non pour signifier sa puissance, mais par pitié, bonté de cœur. On trouve encore dans les *Actes* une trace de cette manière de comprendre ces guérisons : « Vous savez, dit Pierre, comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth, qui allait de lieu en lieu faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du démon, car Dieu était avec lui[2]. » Voilà le Jésus pitoyable, fraternel, et non plus le Jésus hellénisé, byzantinisé, de la théologie.

Mais ces *œuvres de miséricorde* devinrent de plus en plus, dans l'idée de ses disciples, des *preuves* de sa messianité. Voici un exemple frappant de cette transformation d'un prophète en thaumaturge : « Jean ayant entendu parler dans sa prison des œuvres du Christ, lui fit dire par ses disciples : Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? Jésus leur répondit : Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent,

1. *Matth.*, VII, 29 ; *Marc*, I, 22, 27 ; *Luc*, IV, 31.
2. Act. X, 38.

les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres[1]. » La dernière expression doit nous mettre sur nos gardes ; et avec raison, car reportons-nous à Isaïe[2] auquel sont empruntées toutes ces paroles et nous constaterons qu'elles ont été dites au figuré, au moral ; la prédication aux pauvres dont parle Jésus correspond à une prédication semblable à celle de Jonas dont il parlait (ci-dessus), prédication allant directement de sa conscience à celle des auditeurs, sans aucun artifice.

Voilà donc la solution de l'énigme : Il n'y a qu'à se rappeler la conclusion des leçons précédentes, le double sens du mot *foi.*

S'agit-il de la foi *dogmatique, ecclésiastique,* venant d'un enseignement infaillible ? Évidemment, il faut que les hommes qui se prétendent investis d'une pareille autorité fassent valoir leurs *titres* et fournissent des *preuves* irréfragables de leur mission. L'acceptation de l'autorité n'est raisonnable que s'il y a eu préalablement *démonstration* de la valeur, de la légitimité, des droits de cette autorité. Et, de fait, toujours l'autorité religieuse qui s'est donnée comme infaillible a prétendu fournir ces preuves, pouvoir exhiber ses titres. Si donc ces preuves (miracles, prophéties, etc.) tombent, cela n'atteint que la foi *ecclésiastique,* et nous restons toujours en présence de ces croyances religieuses et morales *qui ne se démontrent pas,* mais sont le témoignage de l'âme naturellement affirmatrice d'un au-delà, d'un Idéal. Ce sentiment religieux n'est pas plus *aveugle* que le sentiment moral ou le sentiment esthétique ; il ne ressortit

1. *Matth.*, XI, I à 6.
2. *Isaïe*, XXXV et LXI. Cf. *Luc*, IV, 18 à 22, bien significatif même si non historique.

pas à la Logique, c'est vrai; il n'entre que de force dans les catégories intellectuelles, c'est vrai ; mais nous dirions la même chose du sentiment moral et du sentiment esthétique. Tous ces sentiments (*tous,* notons-le bien et gardons-nous d'accorder pour l'un ce que nous refuserions pour l'autre), tous ces sentiments qui composent la vie vraiment humaine et digne d'être vécue, tous possèdent leur certitude, non dans des arguments extrinsèques, mais « *dans le consentement de soi-même à soi-même* », comme Pascal l'a si bien dit. C'est cette foi naturelle à la conscience qui survit à la décadence et à la ruine des dogmes ecclésiastiques, et qui ne disparaîtra jamais, sous une forme ou sous une autre, de l'Humanité.

II

Les rapports de la raison et de la foi d'après les Pères.

On peut distinguer trois attitudes des premiers écrivains chrétiens [1] relativement à la philosophie :

1° Une abstention toute négative ; celle, par exemple, de l'Auteur de la « *Didachè* », ouvrage, nous l'avons vu, tout moral et qui ne s'inquiète pas plus de philosophie que d'hérésie. La même attitude, nous la retrouvons dans les divers ouvrages qui, plus ou moins, dépendent de la « *Didachè* » : la *Discipline des Apôtres,* le *VII*e *Livre des Constitutions apostoliques*, la « *Didascalie* », l'*Épître de saint Barnabé,* etc., dans le « *Pasteur* » d'Hermas, les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe, etc., le tout antérieur

1. Cf. *Note II* sur les textes si souvent cités par les Pères : « fides argumentum non apparentium, rationabile obsequium. »

à l'an 150. C'est la vieille et primitive inspiration chrétienne : le royaume de Dieu est à ceux qui *font*, non à ceux qui *disent* ; il est dans les actes, non dans les théories[1].

2° Il y a, en second lieu, l'abstention *positive*, fondée sur le mépris ou du moins sur la croyance à l'inutilité de la philosophie en matière religieuse. Ce sera l'attitude d'un Pascal, d'un Huet et de la plupart de ceux que l'on appelle *fidéistes* (nous aurons occasion de les étudier plus tard). Ce fut, dès le second siècle, celle de Tatien. « L'Apologie « aux Grecs » de Tatien forme avec celles de saint Justin, son maître, malgré plus d'un point de contact, un frappant contraste. Justin était plein de respect pour les penseurs et les poètes de la Grèce ; Tatien montre, au contraire, une raideur, une partialité, qui vont jusqu'à la passion ; il ne veut voir aucun des bons côtés de la culture hellénique ; toutes les vulgaires calomnies qui courent contre les philosophes grecs, il les répète sans examen ; autant il entraîne par la chaleur du discours et la force de la conviction, autant il repousse par l'amertume de l'attaque et le manque complet de mesure[2]. »

Hermias, qui vivait sans doute à la fin du IIe siècle, alla plus loin. Il composa une « *Satire des philosophes profanes* » qui, en dix chapitres, « expose à la risée les doctrines contradictoires, destructives les unes des autres, des philosophes grecs sur l'âme du monde (ch. I et II) et sur les principes des choses (ch. III à X) : « Tantôt je suis immortel et je me « réjouis, tantôt je deviens mortel et je pleure. Un jour, je « me résous en atomes et je deviens eau, je deviens air, je

1. Cf. *Matth.*, VII, 21 ; XXIII, 3. *I Corinth.*, IV, 20, etc.
2. Bardenhewer, *les Pères de l'Église*, t. I, p. 169.

« deviens feu ; peu après je ne suis plus air ni feu ; on me « fait reptile, on me fait poisson et j'ai un instant les dauphins « pour frères. » L'écrit entier est de ce ton, habile et spirituel, mais très superficiel, ne se préoccupant pas le moins du monde de saisir la suite et l'ensemble des doctrines dont il se moque[1]. » « J'ai fait tout cet exposé, conclut Hermias (n° x), pour rendre évidente la contradiction des opinions des philosophes, montrer que leur recherche de la vérité s'en va à l'infini, sans que l'on puisse jamais y mettre un terme, ou, s'il y a conclusion, c'est une conclusion gratuite et inutile, puisqu'ils n'ont pour la confirmer aucun fait absolument certain, aucune raison évidente. » Les *fidéistes* ne diront pas mieux.

Tertullien de Carthage, mort en 250, ne fut pas tendre pour les philosophes, qu'il appelle les « patriarches », les ancêtres « des hérétiques[2] » : « Comment, s'écrie-t-il, pouvez-vous comparer un philosophe avec un chrétien, un disciple de la Grèce avec un disciple du ciel, un homme qui n'est occupé que de la gloire avec celui qui n'a que son salut à cœur, un homme qui parle en sage avec un homme qui vit en sage, un homme qui détruit tout avec un homme qui établit ou maintient tout ? Comment pouvez-vous comparer le partisan et l'adversaire de l'erreur, le corrupteur et le vengeur de la vérité, celui qui l'a dérobée et celui qui en est le possesseur et le gardien de tout temps ? Qu'y a-t-il de commun entre deux hommes si opposés[3] ? » « ...A quoi pensent donc ceux qui prétendent nous composer un christianisme stoïcien, platonicien et dialecticien ? Nous n'avons pas

1. *Ibid.*, p. 190.
2. *Adversus Marcionem*, I, 13.
3. *Des prescriptions*, § VII, VIII.

besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherches après l'Évangile[1]. »

Mais le contexte prouve bien qu'il s'agit principalement de l'abus et non de l'usage de la philosophie. Tertullien a surtout en vue les Gnostiques, qui absorbaient la vérité chrétienne dans leurs rêveries philosophiques, prétendaient résoudre les questions qui demeurent en réalité profondément mystérieuses pour l'esprit humain, et remplaçaient par leurs rêveries personnelles l'enseignement traditionnel du Christ. Il n'a pas manqué de tourner lui-même contre eux[2] les armes fournies par la raison philosophique.

C'est dans un de ces traités contre les gnostiques Marcion, Apelles, Valentin et Alexandre, qui niaient la réalité et la nature humaine de la chair du Sauveur, que nous trouvons un des paradoxes les plus célèbres de l'âpre et passionné africain, non pas tout à fait : *credo quia absurdum*, comme on le cite souvent, mais « credibile, quia ineptum », paroles qui ne peuvent être comprises que remises en place dans leur contexte. Tertullien, à Marcion qui trouve indigne d'un Dieu d'avoir eu un corps réel, une naissance réelle, objecte la mort réelle du Christ. « En effet, des deux quel est le plus indigne, le plus honteux, naître ou mourir ? Porter un corps ou une croix ?... Ne crois pas non plus cela, alors, pour être encore plus sage. Mais tu ne seras sage que si, insensé aux yeux du monde, tu crois les sottises de Dieu... Si le Christ n'a pas vraiment souffert, il n'a rien souffert. Épargne, Marcion, l'unique espérance que l'on ait ici-bas ! Et pourquoi détruis-tu l'inconvenance

1. *Apologétique*, XLVI.

2. *Contre Marcion ; De l'âme ; De la chair du Christ ; De la résurrection de la chair.*

nécessaire des choses de la foi? Tout ce qui est indigne de Dieu m'est convenable à moi. Je suis sauvé si je ne rougis pas de mon maître. Celui qui rougira de moi, dit-il, je rougirai de lui. Le fils de Dieu est (réellement, humainement) né; je n'en ai pas honte (précisément) parce que c'est honteux; le fils de Dieu est mort, c'est croyable, précisément parce que c'est inepte; il a été enseveli et ressuscité, c'est certain, puisque c'est impossible[1]. »

Je ne prétends pas que de pareilles formules soient à louer ni à imiter, mais elles sont faciles à expliquer, d'une part lorsqu'on se rappelle la nature de feu, toujours portée à l'extrême, la fougue intransigeante et quelque peu sauvage du grand polémiste, d'autre part lorsqu'on sait que ses adversaires connaissaient les Ecritures et ne voyaient là qu'un commentaire encore exagéré d'un éloquent paradoxe de saint Paul : « Les Juifs demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse : nous, nous prêchons Jésus crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs. Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes[2]. » Évidemment il s'agit de ce qui est faible et fou *aux yeux des sages orgueilleux du monde* ; de même dans le texte de Tertullien.

3° Enfin, il y eut l'attitude des Justin, des Clément d'Alexandrie et de tant d'autres, chez lesquels ce ne fut pas la gnose, la philosophie qui absorba et s'assimila la foi, mais la foi qui s'assimila la gnose. De telle sorte qu'ils ne

1. *De carne Christi*, chap. v.
2. I *Cor.*, I, 22 à 25.

se servirent pas, comme les gnostiques, de l'enseignement chrétien pour en faire un élément de leur construction philosophique, mais ils se servirent — ainsi que l'avaient déjà fait saint Paul et l'auteur du quatrième évangile — de la gnose, de la philosophie pour exprimer leur foi, la philosophie n'étant que l'accessoire, la foi demeurant le principal, l'unique nécessaire. Et ils ont fait usage des ressources intellectuelles de leur temps avec confiance, avec enthousiasme, parce qu'ils croyaient la conciliation entre la foi et la raison, non seulement possible, mais toute naturelle, les deux rayons de vérité pour eux n'en faisant qu'un au fond.

C'est d'abord saint Justin, né en Palestine, au commencement de IIe siècle, d'une famille païenne, et qui se fit chrétien vers sa 30e année.

D'après lui, il est une Raison (Logos) semence divine, répandue dans toutes les âmes à laquelle, donc, participe tout le genre humain. Les philosophes païens n'y ont participé que partiellement ; le Christ totalement ; de là la supériorité de ces deux degrés de participation à la Raison : philosophie (participation fragmentaire), foi chrétienne (participation totale, complète).

Voici les principaux textes :

« Le Christ premier-né de Dieu est cette Raison à laquelle participe tout le genre humain. Ceux qui ont vécu selon la Raison sont chrétiens, quand bien même ils auraient passé pour athées, Socrate, Héraclite, par exemple, chez les Grecs ; chez les Barbares : Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et beaucoup d'autres dont il serait trop long de rapporter les actions ou les noms. De même ceux qui ont vécu sans (l'influence de cette) Raison, furent mauvais,

ennemis du Christ, homicides de ceux qui vivaient selon la Raison[1]. »

N° 10 :

« Notre doctrine est plus sublime que toute doctrine humaine, car le Christ, c'est la Raison elle-même ; les philosophes, les législateurs ont pensé ou dit des choses admirables, c'est qu'alors ils avaient trouvé et envisagé (partiellement) quelque aspect de la Raison. Mais parce qu'ils n'ont pas connu toute la Raison, tout le Christ, ils sont tombés souvent dans des contradictions. Or, ceux qui ont vécu avant le Christ et ont cherché à étudier toutes choses, à réfuter l'erreur, à la lumière de la raison, ont été traduits devant les tribunaux comme coupables d'une curiosité impie. Au plus ferme de tous, à Socrate, est arrivé ce qui nous arrive à nous maintenant. Il avait dit qu'il n'est point facile de trouver le père et auteur de toutes choses, et, si on le trouve, pas sûr du tout de le prêcher à la masse. C'est pourtant ce qu'a su faire notre Christ. Personne n'a eu foi en Socrate au point d'accepter la mort pour soutenir ce qu'il a dit. Quant au Christ, au contraire, au Christ que Socrate a connu partiellement (car le Verbe a partout pénétré, lui qui a prédit l'avenir par les prophètes et en personne ayant revêtu notre nature, nous a instruit par le Christ), quant au Christ, dis-je, non seulement des philosophes et des hommes cultivés, mais des ouvriers, des ignorants ont cru en lui, ont bravé pour leur foi toutes menaces et la la mort elle-même : ce qu'opérait en eux, non les ressources de l'humaine raison, mais l'inénarrable puissance du Père. »

1. *Première apologie* (vers l'an 150), n° 46.

N° 13 :

Je suis chrétien, dit-il, et je m'en vante « non que les enseignements de Platon soient étrangers à ceux du Christ, mais ils ne concordent pas tout à fait, pas plus que ceux des autres philosophes, poètes et historiens. Lorsqu'ils étaient éclairés par cette portion innée en chacun de la Raison divine partout diffuse, ils ont bien parlé... Tout ce qu'ils ont dit de bien est nôtre à nous chrétiens!.. Car c'est par la semence de Raison (divine) innée en eux, qu'ils ont pu voir le vrai, mais confusément. Autre chose, en effet, est cette semence de la Raison et (le pouvoir de) l'imiter selon nos propres forces, autre chose la Raison elle-même, à laquelle par sa grâce nous pouvons participer et (que nous pouvons) imiter ».

2e *Apologie*, n° 8 :

« Les stoïciens, en morale du moins, ont dit d'admirables choses, les poètes aussi, et cela vient de la semence de la Raison répandue dans tout le genre humain. Ceux qui ont établi leur vie sur ces données ont été en butte à la haine et mis à mort. Étonnez-vous alors, si ceux qui s'efforcent de régler leur vie, non pas sur quelque partie de cette Raison (partout) répandue, mais sur la connaissance et contemplation de la Raison tout entière, c'est-à-dire du Christ, voient s'élever contre eux les plus terribles haines ! »

Clément d'Alexandrie (né à Athènes, mort vers 215) est moins favorable, non pas à la philosophie, mais aux philosophes : « La philosophie grecque ressemble à la flamme d'une torche que les hommes allument artificiellement avec les rayons dérobés du soleil[1]. »

1. *Stromates*, V, 5.

« Les philosophes grecs peuvent être considérés comme des voleurs et des larrons[1] en ce que, ayant pris aux prophètes hébreux avant la venue du Sauveur quelques fragments de vérité, ils se les sont attribués comme des inventions qui leur étaient propres et les ont altérés par des raisonnements sophistiques. Mais ils ont aussi trouvé par eux-mêmes quelques vérités, car il n'est pas invraisemblable qu'ils aient reçu, eux aussi, l'esprit d'intelligence dont parle l'Écriture quand elle dit : adresse-toi à tous les sages que j'ai remplis de mon esprit d'intelligence (*Ex*. 28, 3)[2]. »

Mais si nous considérons, non plus les représentants historiques de la philosophie, mais la philosophie elle-même, c'est-à-dire, l'intelligence, la raison, nous verrons Clément d'Alexandrie lui accorder pleine valeur[3] puisque : 1° c'est elle qui nous conduit à la *foi*; 2° c'est elle qui nous fait passer de la *foi* à la *gnose*.

« La philosophie, si elle ne peut embrasser toute l'étendue de la vérité, si elle ne peut donner la force d'observer la loi du Seigneur, ne laisse pas que de préparer l'âme à l'enseignement royal, en corrigeant de son mieux le vice par la formation du sens moral et en disposant à la réception de la vérité par le sentiment de la Providence : de même que Dieu a voulu procurer le salut des Juifs en leur donnant des prophètes, ainsi il a suscité des prophètes parmi les plus distingués d'entre les Grecs et les a séparés du vulgaire dans la mesure où ils étaient capables de comprendre la bien-

1. Cette idée est déjà dans Tatien.
2. *Str.*, I, 17.
3. Du moins une fois éclairée par la révélation chrétienne. C'est déjà le semi-fidéisme de l'École de Louvain au XIXe siècle.

faisance divine. Ainsi Grecs et Juifs ont été instruits par les testaments divers d'un seul et même Seigneur[1]. »

Et non seulement la philosophie, le *Logos,* remplit ce rôle de « pédagogue » (c'est le titre même de son second ouvrage), mais c'est elle qui nous permet d'acquérir la *gnose,* c'est-à-dire une connaissance intelligente et raisonnée des vérités auxquelles nous donnons d'abord par la *foi* une sorte d'adhésion instinctive, semblable à celle par laquelle on s'attache à un objet aimé. Or seule la philosophie peut nous faire atteindre ce résultat : « Vouloir parvenir à la gnose sans philosophie, sans dialectique, sans étude de la nature, c'est prétendre cueillir des raisins sur une vigne sans la cultiver[2]. »

La persécution de Septime-Sévère, dans les premières années du IIIe siècle, ayant obligé Clément à quitter Alexandrie, l'évêque de cette ville confia l'école catéchétique que Clément dirigeait, au jeune Origène âgé de dix-huit ans à peine. Sous sa direction, l'école atteignit l'apogée de sa gloire ; le nombre des élèves augmentait sans cesse et Origène leur prodiguait cette prodigieuse puissance de travail qui, d'après saint Jérôme, l'avait fait surnommer « l'homme d'acier ».

Vers l'an 231, il écrivit un de ses plus célèbres ouvrages, « *Peri archôn* », « *Des principes* », étude en quatre livres sur les origines des choses. « Sur la base du symbole de l'Église, Origène essaya de bâtir un système doctrinal scientifique. D'ordinaire, chaque point de doctrine est d'abord énoncé brièvement, puis amplement élucidé et défendu par

1. *Strom.,* V, 3.
2. I, 9.

des considérations philosophiques, prouvé enfin par l'Écriture sainte. Le livre Ier traite principalement de Dieu et des esprits ; le IIe s'étend sur le monde et sur l'homme, sur la restauration de l'humanité par l'incarnation du *Logos* et sur sa destinée finale ; le IIIe étudie plus particulièrement l'essence du libre arbitre humain et les rapports de la liberté avec la grâce ; le dernier livre expose la théorie de l'auteur sur l'interprétation biblique[1] », très largement symboliste[2].

De l'aveu de tous[3], c'est là le premier essai d'une dogmatique scientifique, la première « *théologie* » catholique. « Clément d'Alexandrie, en s'étendant longuement sur les enseignements de la foi chrétienne, n'avait nullement prétendu en donner un exposé complet et systématique. Origène, le premier, entreprit de construire l'édifice régulier et harmonieux de la dogmatique chrétienne[4]. » Sans doute, il fut, sur bien des points, accusé d'hétérodoxie, dut même quitter son école d'Alexandrie et, trois siècles plus tard, fut condamné au second concile de Constantinople (543) ; mais quantité d'idées de lui demeurèrent et fructifièrent ; surtout, l'esprit de spéculation, l'esprit théologique, avait été par lui éveillé dans l'Église ; il n'en disparaîtra plus jamais. Malheureusement, l'*aiguillage* qu'avaient imprimé les Pères grecs vers le symbolisme et l'universalisme fut neutralisé peu à peu, et, sous l'influence latine, le scolasticisme et la notion étroite et despotique du dogme triomphèrent.

1. Bardenhewer, *op. laud.*, p. 256, 258.
2. Cf. à la fin du volume *Note III*.
3. Cf. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, p. 99 à 110.
4. Bardenhewer, *op. laud.*, p. 266.

III

La notion de la foi dans les écrits de saint Augustin.

Saint Augustin exerça sur la théologie en Occident une influence capitale, comme Origène en Orient. Il fut surtout le docteur de la Grâce (question que nous n'avons pas à traiter en ce moment). Mais la foi est une des principales actions où coopèrent la grâce d'en haut et la volonté de l'homme ; Augustin a donc fréquemment parlé de la foi.

A) Quelle fut sa pensée sur les rapports de la raison et de la foi ?

B) Quel est, pour lui, le motif essentiel de la foi ?

C) Controverse avec les semi-pélagiens.

A. — Saint Augustin a rattaché tout son enseignement des rapports de la raison et de la foi au texte d'Isaïe, VII, 9 : « Nisi credideritis, non intelligetis », d'où est venue sa formule : « Crede ut intelligas [1]. »

Mais il faut remarquer en premier lieu qu'Augustin se sert ici d'une traduction (celle des Septante) qui est abandonnée depuis longtemps. La Vulgate, en effet, traduit : « Si non credideritis, non permanebitis. » Reuss traduit : « Si vous n'avez pas de confiance, vous n'aurez pas de consistance. » Segond : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas. » Ledrain : « Si la foi vous manque, vous ne résisterez pas. » Il s'agit, nous l'avons déjà dit [2], de la con-

1. *Sermon 43*, chap. III et anssi chap. II, chap. VI. Cf. *Serm. 118*, n° 1 ; *Serm. 126*, chap. I ; *Serm. 139*, chap. I ; *Enarrat. in ps. 118*, n° 3 ; *Tract.* 27 et 40 *in Joann.*, etc.

2. Chap. III.

fiance en Dieu plutôt que dans les secours humains, confiance qui sera récompensée par la délivrance des ennemis et la vie d'ici-bas, tandis que « ceux qui abandonnent l'Éternel périront » (I, 17).

Comme il arrive si souvent, le texte n'est donc ici qu'un *prétexte,* un moyen, une méthode qu'emploie l'*idée vivante* dans l'imagination pour prendre conscience d'elle-même, se formuler, s'imposer.

Quelle est donc au juste l'idée d'Augustin? Que la foi précède l'intelligence en ce sens que la foi soit un sentiment absolument aveugle? Ce n'est pas sa pensée.

Augustin distingue très nettement le cas où il faut d'abord comprendre avant de croire, celui où nous devons d'abord croire si nous voulons comprendre[1]. Et il ajoute qu'il y a un double progrès à réaliser : de l'intelligence à la foi et de la foi à l'intelligence. D'abord, si l'on ne comprenait point par l'intelligence les termes mêmes des dogmes, les images, les idées, grâce auxquelles ils sont formulés, il serait impossible de comprendre ces dogmes[2]. De plus — et c'est là le point important — il faut par l'intelligence comprendre *que l'on doit croire* ; de là sa fameuse définition : « Croire, c'est donner son assentiment à une pensée (à quelque chose qui a été d'abord pensé)[3]. » C'est « à nous », à notre intelligence, « de considérer *à quels hommes et à quels livres* nous devons croire ». « En suivant l'autorité on ne laisse pas de

1. « Alia sunt quæ nisi intelligamus, non credimus et alia quæ nisi credamus, non intelligimus... Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quæ credat et fides proficit ad credenda quæ intelligat. » *Enarr. in ps. 118 ; Serm. 18*, 3.

2. *De trinitate*, VIII, 4-5, 6-8.

3. « Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum. Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. » *De prædestinatione sanctorum,* 2, 5. — *De vera religione,* chap. XXIV.

suivre en quelque manière la raison, lorsque l'on considère *à qui* il faut croire [1]. » Est-ce donc déjà la critique moderne? Nous verrons bientôt que non. Constatons seulement que, sans le moindre doute, Augustin a reconnu que « l'usage de la raison précède la foi », comme on l'enseignera plus tard. Mais il l'a limitée à cette fonction : constater l'existence d'une autorité. Une fois cette autorité acceptée, bien plus par sentiment, par instinct, que par intelligence proprement dite, commence une nouvelle phase où, éclairée par la lumière d'en haut, l'intelligence peut juger « des choses divines et invisibles [2] ». En ce sens l'intelligence suit la foi. C'est la même manière de voir que Clément d'Alexandrie. De là sa belle réponse à Consentius [3] qui n'attachait d'importance qu'à la foi : « Dieu nous garde de penser qu'il haïsse en nous ce précisément par quoi il nous a élevés au-dessus des autres animaux. A Dieu ne plaise que croire nous empêche de chercher et trouver la raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas même croire, si nous n'étions capables de raison... De toute votre âme aimez à comprendre (« intellectum valdè ama »), puisque ces mêmes Écritures saintes qui nous conseillent de croire à ces grandes choses avant de les comprendre, si vous ne les compreniez pas (elles-mêmes) ne sauraient vous être utiles [4]. »

B. — *Les motifs de la foi d'après saint Augustin.* — Allons-nous trouver dans saint Augustin un *traité de la vraie religion* analogue à nos traités modernes, c'est-à-dire avec une part plus ou moins grande faite à la *critique*?

1. *De vera religione,* chap. XXV. Voir aussi la *Lettre à Consentius,* n° 2.
2. *Id.*, fin du chap. XXV.
3. Cf. *Note IV* à la fin du volume.
4. *Lettre à Consentius,* nos 2 et 13.

En aucune manière. Sans doute, Augustin s'appuie sur les prophéties surtout, quelquefois sur les miracles, principalement sur celui de la conversion du monde, mais à ses yeux, le vrai argument n'a rien d'abstrait ; c'est un argument *vivant*, à savoir que notre intelligence et notre cœur nous portent à chercher en dehors de nous une autorité enseignante que de fait nous trouvons, un peu comme la faim nous pousse à chercher au dehors le pain que de fait nous rencontrons.

Sans doute, Augustin nous renvoie aux Livres Saints comme à des livres absolument dignes de notre créance « veracissimis libris », mais le « Canon des Saintes Écritures » dont il parle quelques lignes plus loin[1] prouve bien qu'il considère les Écritures *en tant qu'elles* nous sont offertes et imposées par l'Église, ce qui est d'ailleurs au-dessus de tout doute dans le passage classique adressé au Manichéen : « Je ne croirais pas à l'Évangile *si l'autorité de l'Église catholique ne m'y déterminait pas*... Tu t'en tiens à l'Évangile, moi aussi, mais ceux-là mêmes *qui m'ont ordonné* de croire à l'Évangile, m'ont ordonné de ne pas te croire. Et si, par aventure, tu trouvais dans l'Évangile quelque chose de favorable au manichéisme, tu anéantirais l'autorité des catholiques, mais du même coup, celle de l'Évangile, puisque *c'est par eux que* j'y ai cru ; tu n'en peux donc rien tirer qui me touche[2]. »

Augustin tombe-t-il donc ainsi dans un cercle vicieux : appuyer l'autorité de l'Écriture sur l'Église et celle de l'Église sur l'Écriture ? En aucune manière. Sans doute, il appuie l'autorité des Livres Saints sur celle de l'Église, mais pas

1. *De civitate Dei*, l. XXII, chap. VIII, n° I.
2. *Contra epistolam Manichaei*, chap. V.

celle de l'Église sur les Livres Saints. Sur quoi donc la fait-il reposer ?

1° Sur cette constatation : nécessité universelle de l'autorité, loi universelle de la croyance : « Dans les choses d'ordre inférieur, dit-il, personne ne doute de l'utilité (de l'autorité et de la foi), par exemple, dans l'exercice du commerce, de l'agriculture, du mariage, de l'éducation des enfants et l'administration de la famille ; à plus forte raison quand il s'agit de la religion[1]. » Et saint Augustin distingue avec soin « croyant » de « crédule » ; et remarque que « s'il fallait tout *démontrer*, il n'y aurait plus d'amitié possible », l'amitié supposant, elle aussi, la confiance, la foi[2].

2° Sur un acte de confiance en la Providence : « Si la Providence ne préside pas aux choses humaines, il n'y a plus à s'occuper de religion. Si, au contraire, les merveilles que nous voyons et je ne sais quel sentiment intérieur de la conscience, avertissent les hommes, soit publiquement, soit en secret, de chercher et de servir Dieu, on ne doit pas douter que ce même Dieu n'ait établi une autorité qui nous serve comme d'appui et de degré pour nous élever avec assurance jusqu'à lui[3]. » Or, cette autorité se présente à nous revêtue d'un prestige qui ne nous permet pas de la confondre avec aucune autre : prophéties, miracles, grand nombre des croyants ; c'est l'Église catholique.

Quelle est la valeur de cet argument ? Laissant ici de côté la question des miracles, il suffit de réfléchir à ce qu'Augustin appelait la « multitude » des croyants[4] pour comprendre

1. *De necessitate credendi*, n° 27.
2. N° 24.
3. N° 34.
4. Cette autorité s'impose à nous, dit-il, « en partie par les miracles, en partie par la multitude de ceux qui l'acceptent ».

que l'argument ne possède, ainsi présenté, qu'une valeur très relative. Rappelons-nous que, après 2700 ans d'existence, le bouddhisme compte encore 340 millions d'adhérents ; qu'actuellement le christianisme ne représente qu'un tiers, le catholicisme un sixième de la population du globe (250 millions sur 1 553 millions). Que diront ces millions, ces milliards d'âmes qui ont pu faire et ont fait à leur manière le raisonnement d'Augustin ? L'expérience le prouve : Nous ne devons pas plus compter sur une nourriture de l'âme toute préparée que sur une nourriture du corps toute préparée. On peut concevoir sans doute des unions, associations, coopératives pour le pain spirituel comme il en est pour le pain matériel; l'effort qui nous porte à les réaliser peut être appelé providentiel, mais c'est tout ce qu'une expérience séculaire permet d'affirmer. Nous sommes loin de la conclusion d'Augustin, car l'Église catholique nous apparaît alors comme une aide, une autorité (d'*augere,* augmenter), mais ayant ses inconvénients comme ses avantages, nullement cette société unique, incomparable, « hors de laquelle pas de salut. »

Distinguons bien ce qu'il y a de faux et ce qu'il y a de vrai dans l'affirmation d'Augustin. Ce qu'il y a de faux, c'est : 1° un sophisme sur le sens des mots : foi, autorité ; 2° la conception anthropomorphique de la Providence.

On conçoit très bien, en effet, des *autorités* religieuses, mais c'est jouer sur les mots que d'employer ce terme dans son sens ordinaire (autorité d'un père, d'une mère, d'un ami, d'un maître) pour y substituer subrepticement le sens d'une autorité infaillible à laquelle il faut adhérer passivement et aveuglément.

Ce n'est pas seulement le terme *autorité,* c'est le mot *foi*

qu'Augustin (et tant d'autres !) emploie d'une manière équivoque.

Deux siècles déjà avant lui[1], Théophile d'Antioche, s'adressant au païen Autolycus, lui disait : « Pourquoi ne veux-tu point croire ? Ignores-tu qu'en toutes choses il faut tout d'abord (un élément de) foi ? Le laboureur peut-il moissonner s'il n'a eu foi à la terre à laquelle il confie la graine, le navigateur peut-il voyager sans avoir foi au pilote et au navire ? Le malade peut-il guérir s'il n'a foi au médecin, l'élève s'instruire s'il n'a foi au maître ? On a foi à la terre, au bateau, au médecin, et tu ne veux pas avoir foi à Dieu[2] ?... »

C'est jouer sur les mots, car la foi en la science de quelqu'un n'est pas du tout la même chose que la foi à l'amour, au dévouement d'un être aimé, ni que la foi en la loyauté d'un commerçant, ni surtout que la foi proprement dite, c'est-à-dire l'acceptation passive d'une doctrine. Cette dernière est du même ordre que la foi du disciple en son maître, avec cette différence toutefois que pour un maître ordinaire, il y a toujours un contrôle possible et un risque à courir, tandis que, s'il s'agit de la foi chrétienne, il n'y a ni contrôle, ni risque (une fois supposé que Dieu a parlé, or, nous verrons plus tard que cette supposition implique elle-même la *foi* en la providence). L'assimilation est donc un sophisme verbal.

Et, pourtant, nous sentons bien qu'il y a quelque chose de vrai dans cet argument. C'est même, au fond, le seul vrai. Ou plutôt, ce n'est pas un argument, *c'est la foi elle-*

1. « Il faut que celui qui apprend commence par croire », disait déjà Aristote. Cité par Waddington, *Philos. antique*, chap. IX, p. 291.

2. *Ad Autolycum*, n° 8 du livre I. Cf. Origène, *Contre Celse*, l. I. Migne, p. 19.

même. Ce qu'Augustin appelait foi en la Providence, c'est ce que nous nommons foi à un ordre idéal invisible des choses. Tout est-il régi par le hasard ? Y a-t-il un *mieux* qui tend à se réaliser ? Pour l'ensemble des choses, on peut hésiter. Si nous consultons nos consciences, l'hésitation n'est plus possible. La conscience, c'est la constatation d'une orientation, d'un sens de la vie, de l'évolution, qui fait qu'un acte *vaut mieux* qu'un autre. Croire à cet ordre invisible (je ne dirai pas : qui tend à se réaliser dans l'ordre visible, car cela aurait l'air d'en faire deux réalités séparées) âme, tendance évolutive de l'ordre visible, c'est notre manière de croire à la Providence. Mais y croire dans la forme qu'adoptait Augustin, d'un Dieu qui doit donner *ceci* ou *cela* à l'Humanité, de telle sorte que *telle* institution soit son œuvre *exclusive* et *obligatoire*, c'est dépasser complètement ce qu'affirme la conscience et s'exposer à de cruels démentis de la part des faits.

C. — *Saint Augustin et le semi-pélagianisme*. — Le semi-pélagianisme ne se rattache qu'indirectement au pélagianisme. Il fut une protestation contre la doctrine de la « prédestination absolue » telle qu'elle se trouve dans les derniers écrits d'Augustin[1]. Des moines de Marseille, Cassien à leur tête, protestèrent contre une doctrine capable, avaient déjà fait observer les moines africains d'Adrumète, de conduire au désespoir ou à l'indifférence, et qui ne tenait pas un compte suffisant du libre arbitre de l'homme.

Sans aller si loin que les partisans de Pélage et reconnaissant que la foi en Jésus-Christ est un don de Dieu, le fruit d'une grâce intérieure, ils admirent que notre nature

1. *Contra duas epistolas Pelagian. ad Bonif.* — *De correptione et gratia.*

peut produire, d'elle-même, quelques actes « salutaires », actes que Dieu prévoit quand il nous prédestine au salut. Parmi ces actes est le *commencement de la foi*; ils l'attribuaient à un désir naturel, à une disposition libre de la volonté humaine, « *credulitatis affectus* », expression consacrée par l'usage qu'en firent depuis tous les théologiens.

Chose curieuse ! Dans ses premiers ouvrages, Augustin avait soutenu une théorie analogue. « Il appartient, disait-il, à l'homme, de croire et de vouloir ; il appartient à Dieu de donner à ceux qui ont la foi et la volonté du bien la force de l'accomplir [1]. » Plus tard, ayant reconnu que la toute-puissance divine, la souveraine Volonté du Bien est frustrée par cette réserve, que la grâce doit être « prévenante » aussi bien que « coopérante », il rétracta cette doctrine : « Si la grâce ne prévient pas la volonté, mais coopère à une volonté déjà existante, comment, dit-il, serait vraie cette parole de l'Apôtre (Philip., II, 13) : « En vous Dieu opère et le vouloir (et le faire) [2] ». Le texte : « Qu'as-tu donc que tu n'aies reçu ? » (1 Cor., IV, 7) contribua puissamment aussi à établir sa conviction et il poussa tellement loin cette conviction qu'il en vint à partager les barbares idées de saint Paul : Dieu fait miséricorde à qui il lui plaît et endurcit qui il lui plaît [3]. Les uns sont prédestinés à la foi et au salut, les autres à l'incroyance et à la damnation. Il y avait bien le texte des Épîtres Pastorales : « Dieu veut que *tous* soient sauvés [4] ». Augustin ne craignit pas de proposer trois traductions plus subtiles et plus fausses l'une que l'autre : « Dieu,

1. *Expos. quarumd. propos. ex ep. ad Rom.* Prop. 61.
2. *Op. imperf.*, I, 95. Cf. *de Gest. Pelag.*, c. 34.
3. *Rom.*, IX, 18.
4. 1 *Tim.*, II, 4.

dit-il, veut le salut de *tous* les hommes, ou bien en ce sens qu'il choisit ses élus dans *toutes* les nations, dans *tous* les âges et dans *toutes* les conditions ; ou bien encore en ce sens que *tous* ceux qui sont sauvés le sont par sa volonté et que personne ne va au ciel qu'il ne l'ait voulu ; ou bien enfin en ce sens qu'il nous inspire à nous le désir du salut de *tous* les hommes et qu'il nous commande de prier pour *tous,* bien que notre prière ne doive pas être exaucée[1] ». Et, en effet, disait-il, puisque les enfants morts sans baptême ne sont pas sauvés, ce n'est point par leur propre refus, mais par celui de Dieu !

Augustin combattit les « *semi-pélagiens* » dans ses traités « *de prædestinatione sanctorum* » et « *de dono perseverantiæ* ». A la fin du siècle, la lutte recommença plus vive après l'apparition du livre de Fauste, abbé de Lérins, puis évêque de Riez en Provence. Tout en louant et recommandant les écrits d'Augustin, le pape Hormisdas refusa de condamner Fauste : « Il est utile, disait-il sagement, de puiser la science à des sources diverses. » Trente ans plus tard, l'évêque d'Arles, Césaire, faisait triompher au concile d'Orange (dont les décisions avaient été rédigées d'avance par le Saint Siège[2]) un augustinianisme mitigé quant à la doctrine de la prédestination, mais intégral quant à celle de l'attribution à la grâce de Dieu du *commencement de la foi*[3].

1. *Euchiridion,* 103. Je cite ici le résumé de Turmel, *Hist. de la théologie positive,* p. 104.
2. Turmel, p. 106.
3. Voir *Note V* à la fin du volume.

CHAPITRE VI

THÉORIE DE LA FOI CHEZ LES THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES

I

Doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Pour mettre plus d'ordre et de netteté dans ce résumé, nous grouperons les idées de saint Thomas d'Aquin en trois paragraphes :

1° *Différence entre voir et croire, entre science et foi.* — L'intelligence, d'après le docteur angélique[1], peut être considérée sous deux aspects: 1° quand elle voit et contemple la vérité ; c'est la *science* ; 2° quand elle cherche la vérité ; et alors, entre les diverses alternatives, ou bien elle suspend son jugement (l'*assensio,* l'*assensus,* qu'il ne faut pas confondre avec le *consensus*[2] de la volonté, nécessaire aussi, d'ailleurs, comme nous le verrons plus loin), et c'est le *doute* ; ou bien elle penche pour de légères vraisemblances vers une des alternatives, c'est le *soupçon,* ou elle *adhère* à l'une d'elles, mais avec crainte que l'autre ne soit peut-être la vérité, et c'est l'*opinion* (ce que nous appelons la *proba-*

1. *Somme théologique,* IIa, IIae, quæst. II, art. 1.
2. Cf. la *conclusion* de l'article 1.

bilité), ou il y a adhésion à l'une des alternatives sans aucune crainte du contraire, il y a adhésion *ferme*, et c'est la *croyance*. Celui qui « croit » diffère donc de celui qui « doute », de celui qui « soupçonne », de celui qui « opine », en ce qu'il a une pensée *complète* et donne une adhésion *ferme*, puisque son intelligence est « déterminée à une seule » des alternatives ; il diffère de celui qui « sait » en ce qu'il ne *voit* pas, mais prend parti entre les alternatives, en ce qu'il procède non « *par vision* », mais « *par assentiment*[1] », assentiment, comme nous le verrons plus loin, commandé à l'intelligence par la volonté.

2° *Motifs de crédibilité et motif de la foi.* — Cette absence de la « *vision* » est essentielle à la foi[2] ; mais il ne s'agit, comme nous le verrons, que des vérités mêmes enseignées par la foi et non des faits, des considérations qui contribuent à nous faire croire : « L'homme ne croirait pas s'il ne voyait pas qu'il doit croire, et cela soit à cause de l'évidence des miracles, soit pour un autre motif analogue[3]. » Et encore : « La foi n'admet point une recherche de la raison naturelle ayant pour but de *démontrer* les vérités que l'on croit ; mais une recherche des motifs par lesquels l'homme est induit à croire, à savoir que ces vérités ont été dites par Dieu et confirmées par des miracles[4]. »

Cette croyance en Dieu, cette constatation des miracles ou autres faits qui nous attestent que Dieu nous a parlé et nous a enseigné ces vérités, constituent les *motifs de crédibilité*, que saint Thomas appelle aussi les « préambules » de

1. Saint Thomas rattache cette analyse à la parole de saint Augustin : croire, c'est « cogitare cum assensu ».
2. IIa, IIae, q. I, a. IV ; a. VI, ad 2 ; q. VII, a. III.
3. IIa, IIae, q. I, a. IV, ad 2.
4. IIa, IIae, q. II, a. I, ad 1. Cf. a. IV, ad 2.

la foi[1]. Ces croyances rationnelles et ces faits extérieurs conduisent l'homme à reconnaître que ces vérités sont « croyables », « doivent être crues » (« credibilia » ; « credenda », nuances de sens sur lesquelles saint Thomas n'insiste point, mais que nous verrons étudiées par les théologiens qui l'ont suivi). Mais s'il croit, *ces motifs de crédibilité* ne sont que la *condition sine qua non* de sa foi ; le vrai *motif de la foi,* son « objet formel[2] », comme dit saint Thomas, c'est la souveraine Vérité qui ne peut se tromper ni nous tromper. De telle sorte que *croire* c'est « s'appuyer » sur l'éternelle Vérité, « s'y unir, s'y fixer, y adhérer ». Toutes les vérités que l'on croit ont rapport à Dieu[3]; c'est toujours, sous quelque rapport, Dieu *que* l'on croit (« *objet matériel* » de la foi), comme c'est *à* Dieu que l'on croit (« *objet formel* ») et *en* Dieu que l'on croit[4], la volonté tendant vers lui comme vers la fin suprême. C'est précisément parce qu'elle a directement Dieu pour objet, pour motif, que la foi est dite une vertu « théologique[5] » ; nous n'insisterions pas sur ce terme s'il ne cachait sous des dehors abstraits le passage de la théorie à la vie, de la formule abstraite au rapport *vivant* entre l'âme et son Dieu. Et nous ne nous étonnerons plus d'entendre le grand Docteur définir la foi un pouvoir que Dieu donne à l'esprit d'affirmer l'invisible et « par lequel commence en nous la vie éternelle[6] ».

3° *Rôle de la volonté dans la foi.* — Nous venons de voir

1. I^a, q. II, a. II, ad 1 ; II^a, II^ae, q. I, a. V, ad 3 ; q. II, a X, ad 2.
2. II^a, II^ae, q. I, a. I ; a. III ; q. IV, a. VI ; a. VIII, corp. et ad. 2 et ad 3 ; q. V, a. I, corp.
3. I^a, a. VII.
4. II^a, II^ae, q. II, a. II.
5. I^a, II^ae, q. IV, a. III et IV ; q. LXII, a. I, II, III.
6. II^a, II^ae, q. IV, a. I, in corp.

qu'il est des *motifs de crédibilité* qui nous induisent à croire, mais que s'ils sont « suffisants pour croire », ils ne sont pas « suffisants pour savoir[1] ». C'est donc que les motifs de crédibilité ne sont pas évidents et n'engendrent point *par eux-mêmes* une complète certitude. Nous verrons plus loin les théologiens discuter cette question, se demandant s'il y a, oui ou non, « *évidence* », non pas certes de la vérité révélée, mais de sa crédibilité. Saint Thomas ne discute pas directement la question, mais le texte que nous venons de citer montre bien sa pensée : laissée à elle-même, l'intelligence ne saurait donner, en pareilles circonstances, le « ferme » assentiment, elle ne saurait, par elle-même, se « déterminer à une seule (alternative) sans crainte du contraire » ; comment donc est-elle déterminée ? Par la volonté[2] : l'intelligence, explique-t-il tout au long, art. IV de la 1[re] question (II[a] II[ae]), l'intelligence donne son assentiment de deux manières : ou parce qu'elle est mise en mouvement par son propre objet (évidence immédiate des premiers principes ou médiate d'une conclusion rigoureusement déduite) et c'est alors la *science* ; ou parce que, par un choix, volontairement, elle se tourne d'un côté plutôt que d'un autre, si avec doute et crainte du contraire, c'est l'*opinion*, si sans le moindre doute ni crainte du contraire, c'est la *foi*.

Comme, d'après saint Thomas, l' « assentiment » fait partie de l'intelligence, comme d'autre part, l'objet de la croyance c'est la *vérité* et que la vérité est, avant tout, affaire d'intelligence, il s'ensuit que « croire est immédiatement un acte de l'intelligence[3] ». Conclusion toute sco-

1. II[a], II[ae], q. II, a. IX, ad. 3.
2. « Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem. » II[a], II[ae], q. II, a. I, ad 3.
3. II[a], II[ae], q. IV, a. II.

lastique ; *il faut,* pour satisfaire à une classification abstraite qu'il en soit ainsi, donc il en est ainsi. Cela n'empêche pas que quatre lignes plus haut, le Docteur angélique respecte davantage la psychologie, sa propre psychologie d'ailleurs, en disant : « Croire est un acte de l'intelligence, en tant qu'elle est menée à l'assentiment par la volonté. *Un acte de cette sorte procède donc de la volonté et de l'intelligence*[1]. » C'est la volonté qui « meut » l'intelligence, car c'est elle qui « commande », excitée, aidée, bien entendu, par la grâce divine[2]. Il en résulte précisément que l'acte de foi est libre, donc méritoire[3]. Nous n'y contredisons pas ; nous remarquons seulement que si c'est la volonté qui « meut » l'intelligence, qui lui « inspire » l'assentiment, la liberté, le mérite ne saurait être dans cet assentiment déterminé par la volonté, mais dans l'acte de volonté lui-même, dans le « mouvement » communiqué, dans l' « ordre » donné ; la foi n'est donc libre que par cela même qu'*elle est* acte de volonté. Question de mots et de formules, dira-t-on. Puisque l'intelligence et la volonté jouent toutes deux un rôle dans la foi, qu'importe de définir la foi en fonction de l'une ou en fonction de l'autre ?

Non, ce n'est pas une simple question de mots. Précisons :

Un dogme peut être appelé *vrai* en deux sens : dans le sens que l'intelligence donne ordinairement au mot vérité (vérité historique, scientifique, vérité *objective*) ; ou dans le sens non plus *intellectualiste,* mais *pratique.* Une fable est *vraie* par la morale qui en découle ; un dogme est vrai en

1. IIa, IIae, q. IV, a. II. Cf. Ia, IIae, q. LVI, a. III ; IIa, IIae, q. I, a. IV ; q. II, a. I, ad 3 ; a. II ; q. IV, a. I, corp. ; q. V, a. II ; q. X, a. II, etc.
2. IIa, IIae, q. II, a. IX, in corp. ; q. II, ad 3 ; q. VI, ad. I.
3. IIa, IIae, q. II, a. IX ; IIIa, q. VII, a. III, ad 2.

ce sens qu'il est et dans la mesure où il est *vivifiant*, vivifiant parce qu'il suggestionne favorablement, efficacement les aspirations et tendances de la volonté[1], leur permet de prendre une conscience de plus en plus nette d'elles-mêmes, de se pénétrer d'émotion, de joie, de vigueur, de centupler ainsi leur énergie. Exemple : le dogme de Jésus mort pour nous sur la croix peut être faux *objectivement* en ce sens qu'il n'y a pas eu réellement, historiquement, une seconde personne de la Trinité incarnée, crucifiée, et rester vrai *pratiquement, idéalement,* vrai au point de vue non de l'intelligence, mais de la volonté, en ce sens que la représentation du Christ mourant sur la croix nous rend sensible au cœur, profondément touchante et enthousiasmante la tendance altruiste au sacrifice, par elle-même si répugnante à la nature.

Or l'Église a toujours revendiqué pour ses dogmes (et revendique encore ; nous venons de le voir par les condamnations de A. Sabatier et de Loisy) une vérité *objective* et non simplement *pratique et symboliste.* Et elle ne peut faire autrement, car elle se donne non pas seulement comme une institution providentielle répondant naturellement au « pius affectus » dont parlent Augustin et tous les théologiens après lui, mais comme une institution *surnaturelle,* conduisant l'homme à une fin *surnaturelle*[2], munie d'une autorité *surnaturelle,* laquelle autorité doit fournir des titres *surnaturels* en bonne et due forme *objective.* Elle ne peut donc admettre et de fait n'admettra jamais que la méthode *intellectualiste objective.* C'est l'impasse où nous la voyons aujour-

1. *Volonté,* dans le sens scolastique, c'est l'ensemble des inclinations supérieures bien plutôt que ce que nous appelons *libre arbitre.*
2. Cf. chap. x, § 1.

d'hui, la science la délogeant chaque jour de quelque nouvelle position dans l'ordre objectif scientifique ou historique.

Si le Docteur angélique l'avait voulu, il aurait pu construire une théorie de la foi en fonction de la volonté au lieu de la construire en fonction de l'intelligence. N'admet-il pas, en effet, que si la volonté meut l'intelligence vers tel ou tel assentiment, c'est qu'elle est attirée *vers le bien*[1]? Voilà donc admis, sur ce point du moins, un « *primat* » de la volonté, des désirs, aspirations et espérances[2]. Sera préféré par la volonté, donc accepté par l'intelligence, sera vrai (d'une vérité morale et pratique), tout ce qui favorisera les tendances foncières de l'âme.

Saint Thomas a préféré construire une théorie *intellectualiste,* non pas seulement parce qu'il voulut ainsi rester fidèle à l'enseignement de l'Église qui a toujours enseigné la vérité *objective* de ses dogmes, mais parce qu'il ne croyait point, de la même manière que les modernes, au *primat* des tendances sur l'intelligence. « On ne désire *que ce que l'on connaît* » ; c'était alors un axiome[3]. La tendance, la volonté vient donc aider, parachever l'intelligence, ne la devance pas. Or cet axiome n'est vrai que s'il s'agit d'un désir nettement et distinctement conscient : je ne puis désirer une orange sans *savoir* ce que c'est qu'une orange et *me représenter* une orange. Mais : 1° il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de choses de l'ordre idéal que l'on ne peut se représenter qu'en leur *créant* une forme dans l'imagination. Les représentations sont alors œuvres de la tendance qui les trouve vraies dans la mesure où elle se retrouve en elles.

1. IIa, IIae, q. V, a. II, in corp.
2. IIa, IIae, q. IV, a. I, in corp.
3. IIa, IIae, q. IV, a. VII, in corp.

C'est ce qui a fait la *vérité* des mythes de Minerve, de Bacchus. Et Loisy reconnaît que les dogmes chrétiens sont, eux aussi, des « constructions » de la croyance.

2° Le fameux axiome suppose qu'il n'y a pas de tendances inconscientes; or aucun psychologue ni physiologiste n'oserait maintenant le prétendre. Je puis longtemps souffrir d'un malaise intérieur, sans me rendre compte que c'est un fruit que mes nerfs, mon organisme désirent. C'est bien le cas de ce « pius affectus », de cette tendance au parfait, au mieux, du moins, qui nous tourmente[1]; nous l'*objectivons et intellectualisons* en un Être divin, et c'est parce que le Père céleste de l'Évangile ou le Jésus de la théologie répondent davantage à notre tendance vers le mieux, à notre soif d'idéal, que nous les préférons aux dieux antiques. C'est parce qu'il répond à un sentiment souvent très obscur en lui-même de justice, que nous préférons la théorie socialiste à toute autre conception économique.

Voilà pourquoi, dans les discussions de cette nature, les arguments mis en avant peuvent être misérables, les faits controuvés, les textes tronqués; le vrai argument est dans la volonté[2], dans la tendance, non dans l'intelligence. C'est à la tendance que nous croyons, que nous cédons, et non à l'argument. Et il n'est plus difficile de comprendre la méthode préconisée par un Pascal : « Travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves, mais par la diminution de vos passions. » Que nous voilà loin d'une foi qui se *démontrerait* geometrico modo !

1. D'autant que, comme tout héritage mental atavique, elle apparaît d'abord et agit confusément, sourdement.

2. Nous retrouverons plus loin cette manière d'envisager la question. Cf. chap. XI, § 2, théorie de Blondel.

II

Enseignement des théologiens après saint Thomas d'Aquin.

Nous étudierons dans un prochain chapitre l'enseignement du Concile du Vatican relatif à la foi ; nous le comprendrons d'autant mieux que nous aurons déjà préparé, déblayé le terrain en nous rendant compte nettement de la doctrine traditionnelle des écoles théologiques depuis le moyen âge. Bien entendu nous laisserons de côté quantité de questions subtiles ; je dis subtiles dans les deux sens : parfois subtilité exagérée, regrettable, mais surtout subtilité inévitable lorsqu'on analyse avec soin quelque problème psychologique ; or les théologiens ont étudié cette question de la foi avec une conscience et une honnêteté merveilleuses ; le traité « *de la foi* » du cardinal de Lugo (1583-1660) comprend 702 pages grand in-folio. Contentons-nous de prendre, dans ces mines si riches, ce qui répond aux préoccupations actuelles. Tout d'abord, résumons les diverses conditions des actes psychologiques préliminaires que suppose, d'après eux, l'acte de foi :

1° Il faut la proposition d'une vérité, par exemple : en Dieu il n'y a qu'une substance s'exprimant par trois personnalités ;

2° La proposition de cette vérité en tant que révélée ; proposition faite soit par un homme inspiré, soit par les Livres Saints, soit par l'Église ;

3° La proposition des motifs de crédibilité (prophéties, miracles, critique historique, etc.) qui établissent l'autorité divine des documents, ou des individus, qui nous parlent au nom de Dieu. Ne pas confondre les *motifs de crédibilité* avec le *motif de la foi* (= « *objet formel* » de la foi) à savoir

la souveraine véracité de Dieu qui ne peut se tromper ni nous tromper ;

4° Première intervention de la volonté (avec tout son cortège de sentiments qui l'aident ou la contrarient) commandant à l'intelligence d'examiner cette proposition de ce qui est offert comme vérité et des motifs de crédibilité. C'est ce que nous appelons : faire attention. Après avoir *entendu,* on *écoute* ;

5° L'intelligence prononce un jugement de fait sur la valeur des motifs de crédibilité et par conséquent sur la réalité (ou non-réalité) de la révélation ;

6° Elle prononce dès lors un jugement de droit sur l'obligation où elle est de donner son assentiment. C'est ce que les théologiens appellent la « *credenditas* » (distinguée de la « *credibilitas* ») ;

7° Seconde intervention de la volonté, influencée elle-même par la grâce divine, commandant à l'intelligence de donner son assentiment ;

8° L'intelligence donne son assentiment qui constitue l'*acte de foi,* assentiment ferme, c'est-à-dire n'étant pas simplement *probable,* mais excluant tout doute, toute crainte d'erreur. La certitude ainsi donnée à l'âme doit être souveraine, supérieure à toutes les autres, non pas nécessairement quant à ses effets sur la sensibilité, mais « *appreciativè* », c'est-à-dire que nous sommes prêts à nous détacher de tout ce qui serait contraire à cette adhésion et que, dans notre estime, nous mettons et maintenons Dieu, comme objet de croyance aussi bien que comme objet d'amour, *au-dessus de tout.*

La foi est donc un assentiment de souveraine certitude que l'intelligence, par ordre de la volonté influencée par la

grâce de Dieu, donne à une vérité, parce que Dieu, la Vérité même, la lui révèle.

Sauf l'intervention de la grâce divine, que nous n'avons pas à étudier ici, tout le reste est de la psychologie, et d'un mécanisme psychologique facile à comprendre, sauf la seconde intervention de la volonté.

De deux choses l'une, en effet : ou les motifs de crédibilité suffisent, rendent la crédibilité évidente, et dès lors la volonté n'a pas à intervenir, pas plus que je n'ai besoin d'elle pour croire que 2 + 2 font 4 ; ou ces motifs sont insuffisants et dès lors l'intervention de la volonté destinée à transformer la probabilité en certitude est une tricherie malhonnête ou une décevante illusion.

Méfions-nous, dans cette discussion, de la différence entre le sens que les termes avaient à cette époque et celui qu'ils prennent à la nôtre.

Les théologiens distinguaient entre : 1° l'évidence d'une vérité en elle-même ; 2° l'évidence de la révélation divine qui nous atteste cette vérité ; 3° l'évidence de l'obligation morale où nous sommes, du devoir qui nous incombe, de croire cette vérité.

Or les théologiens sont tellement convaincus que non seulement les vérités révélées ne sont pas en elles-mêmes évidentes pour nous, mais que *la réalité même de la révélation n'est pas évidente,* qu'ils tiennent à le dire dans leur définition de la foi et que, rejetant celles où la révélation paraîtrait « clairement connue », ils adoptent cette formule : « assentiment ferme, surnaturel et certain, fondé sur l'autorité de Dieu qui révèle *obscurément*[1] ».

1. Cf. de Lugo, *de Fide*, disp. VIII, sect. III ; Suarez, *de Fide*, disp. III, sect. VII et VIII.

Ne confondons point : foi *obscure* avec foi *aveugle,* c'est-à-dire *sans* motifs. Il y a des motifs, mais les théologiens sont très préoccupés de sauver la liberté et le mérite de la foi; très honnêtes aussi en la circonstance, ils reconnaissent toutes les difficultés qu'ont certains esprits à croire et aussi toutes les objections que l'on peut faire aux motifs de crédibilité[1], non seulement au point de vue de leur historicité, mais de leur valeur en tant que prouvant réellement une intervention de Dieu et son attestation de telle ou telle vérité. A la rigueur, la première intervention de la volonté (sous forme d'*attention*) suffirait à sauvegarder les droits de la liberté, mais les théologiens savent bien que la part de la volonté est plus grande dans la foi et voilà comment ils l'expliquent[2] :

La certitude, c'est, *de fait*, l'exclusion du doute. Il peut y avoir un doute « *prudent* » et un doute « *imprudent* ». L'évidence exclut tout doute quel qu'il soit, prudent ou imprudent, et force l'assentiment, mais il y a aussi certitude dès que peut et doit être exclu tout doute prudent. Or, le fait de la révélation, bien que non *évident,* est *certain* de cette certitude qui exclut tout doute prudent. Mais une chose suffisamment prouvée pour exclure tout doute prudent est *évidemment croyable* ; donc...

Voilà, d'après Hürter que nous suivons ici, les preuves de la mineure : « Le fait de la révélation est *certain* de cette certitude qui exclut *tout doute prudent*; cela résulte évidemment de tous les arguments apportés en sa faveur contre

1. Cf. Perrone, Soc. Jes., profess. au Collège Romain, *Prælectiones theologicæ; de locis theologicis*, part. III, sect. I, cap. II, prop. III.

2. Hürter, Soc. Jes., profess. au Collège Romain, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. I. Thèses XVII et LXXI.

lesquels : 1° on ne peut rien opposer qui ne ruine à la fois toute certitude historique ; 2° arguments dont le poids a déterminé un nombre immense d'hommes éclairés, qu'on ne pourrait sans injustice accuser d'avoir manqué d'intelligence ou de soins dans leur recherche, à embrasser la foi chrétienne malgré les obstacles et difficultés de toute nature ; 3° arguments de telle force que nous pouvons dire à Dieu avec Hugues de Saint-Victor : « Seigneur, si c'est une erreur, « c'est toi-même qui nous a trompés, car ces vérités ont été « confirmées par tant de signes et de prodiges et de telles « merveilles que toi seul les as pu réaliser ! » 4° Si l'on pouvait une fois admettre un doute *prudent* au sujet de la révélation chrétienne, il faudrait désespérer de trouver jamais la vérité et la religion, la condition du genre humain serait lamentable et il faudrait douter de la bonté, sagesse et providence de Dieu qui permet une telle erreur invincible et une si trompeuse supercherie. » Et il ajoute encore « que c'est sur une pareille certitude que repose toute cette foi qui est le fondement et la règle de notre vie tout entière : piété filiale, amour conjugal, union sociale, rien ne demeurerait debout si l'on exigeait, en ces matières, l'évidence au lieu de se contenter de la certitude. Ce serait le comble de l'imprudence et de l'impiété. Pourtant, il n'y a pas évidence, mais certitude, souvent même simple probabilité, quand il s'agit de la légitimité de la paternité, de la fidélité des époux, de la probité mutuelle des citoyens ».

Nous voilà bien loin des démonstrations *scientifiques* que nous promettent certains auteurs modernes. Au fond, il s'agit seulement de ce que nous appellerions, nous, une bonne et honnête certitude pratique qu'il ne serait pas prudent d'ébranler. Cette certitude pratique comporte, d'ail-

leurs, une certaine conception philosophique de la Providence et certains résultats soi-disant inébranlables de la critique historique au sujet desquels nous faisons nos réserves. Nous cherchons seulement à bien comprendre le jeu de nos facultés dans la théorie traditionnelle des théologiens. Mais où intervient donc la volonté ?

C'est elle qui commande « prudemment » à l'intelligence d'éviter tout doute imprudent, de bannir toute crainte de possibilité du contraire, et de donner cet assentiment ferme dès lors et sans crainte d'erreur, qui est précisément la foi. Écoutons à ce sujet de Lugo : « Sans ce mouvement communiqué par la volonté, même en face de tous les motifs de crédibilité en faveur de la révélation divine, l'intelligence, laissée à elle-même, pourrait seulement donner un assentiment *probable* ; elle pourrait aussi juger évidemment que ces motifs sont d'un tel poids que, s'ils ne prouvent pas d'une manière évidente le fait de la révélation, ils suffisent toutefois pour que, très prudemment, la volonté puisse commander que cet assentiment obscur à la révélation qui, autrement, ne serait donné qu'avec crainte, le soit sans crainte et avec adhésion ferme [1]. »

Pour nous, modernes, avec notre type de certitude objective et scientifique, cette certitude pratique et subjective est ce que nous appelons *certitude morale* et nous avons expliqué à la fin du premier paragraphe comment elle résulte de nos aspirations et tendances. D'ailleurs, ne chicanons pas sur le mot, puisque aussi bien, nous-mêmes, nous disons : *certitude* ; notons seulement que ce n'est en aucune manière

1. *De Fide*, disp. I, n° 121.

une certitude scientifique et qu'elle implique l'intervention d'éléments qui ne ressortissent à aucun chapitre de la Logique.

En effet, non seulement, il y a l'intervention de la grâce divine dont nous n'avons point à sonder ici le mystère ; même en restant sur le terrain psychologique, nous sommes en face d'une intervention de la volonté qui n'a pas sa raison suffisante dans les motifs de crédibilité, mais dans une disposition particulière que, depuis le Concile d'Orange, les théologiens appellent un sentiment pieux, une pieuse inclination : « *Pius affectus* », « *pia affectio* », « *pius credulitatis affectus* », « *voluntas pia credendi.* »

Or, c'est inclinée par cette pieuse affection, que la volonté commande à l'intelligence l'assentiment ferme, la foi.

Le Concile d'Orange affirmait simplement que l' « affectus credulitatis », le sentiment de confiance « par lequel nous croyons, nous vient de la grâce, de l'inspiration de l'Esprit-Saint qui corrige notre volonté (et la fait passer) de l'incrédulité à la foi, de l'impiété à la piété » ; il faut avouer que les théologiens n'ont pas sensiblement avancé la question. Ils se bornent, comme Suarez[1], à remarquer que la « pia affectio » est une qualité, une vertu qui pousse en sa vraie direction notre intelligence à rendre hommage à Dieu et à se laisser captiver par lui ; que cette vertu n'est pas celle d'obéissance, de religion, de zèle pour la connaissance, ni une vertu théologique, mais une vertu morale spéciale qui nous aide à vaincre la difficulté de croire. Tout cela n'est qu'une amplification, non une explication. Toujours est-il que les théologiens semblent bien mettre la confiance en la Providence d'un côté, le « pius affectus » de l'autre.

1. *De Fide*, disp. VII, sect. II.

Un théologien de Saint-Sulpice, M. Brugère, nous semble avoir réalisé un progrès réel en faisant observer[1] que le « pius affectus » n'est autre chose que cette confiance même en la Providence, qui fait que nous attendons d'elle une réponse à nos besoins d'âme, que nous la cherchons d'instinct autour de nous, et que nous ne pouvons pas ne point la voir dans cette religion catholique, sinon, « évidemment croyable », du moins, comme le disait Suarez[2], « évidemment plus croyable que toute autre », et tellement plus croyable que nous aurions le droit de nous écrier avec Hugues de Saint-Victor : « Si nous nous trompons, Seigneur, c'est toi-même qui en es cause et qui nous trompes ! » Croire à la foi chrétienne et catholique, c'est donc, comme le voulait déjà saint Augustin, croire à la Providence.

Le « pius affectus », dès lors, n'est plus « aveugle », il se justifie devant l'intelligence, puisqu'il n'est qu'une des dispositions, un des sentiments que font naître en nous l'idée de Dieu.

On répondra peut-être que ce n'est pas l'idée philosophique de Dieu qui engendre le sentiment, mais que c'est d'après le sentiment que nous construisons l'idée ou plutôt l'image divine. Au fond, les deux sont vrais, le sentiment influant sur l'image et l'image sur le sentiment, mais le sentiment, provenant de la tendance obscure, est incontestablement la réalité psychologique primitive et voilà pourquoi, nous le disions tout à l'heure, *par ce qu'elle a de plus intime et de plus essentiel, la foi échappe aux méthodes*

1. *De vera religione*. Paris, Jouby, 1873 ; appendice IX et nos 38, 39. L'ouvrage de Brugère est très remarquable au point de vue *psychologique*.
2. *De Fide*, disp. IV, s. III et IV.

logiques et scientifiques, est et sera toujours quelque chose de foncièrement personnel, quand on en reviendra à la considérer, ainsi que les théologiens ont été bien forcés de le faire, comme foi-confiance.

Cette confiance n'est, d'ailleurs, *qu'une forme anthropomorphique du sentiment religieux*; la confiance en Dieu, c'est la confiance au Bien, c'est la tendance au Bien, tendance qui se trouve exprimée et exaltée par certaines images, certains dogmes. On s'explique ainsi tout ensemble et l'inébranlable attachement de tant d'âmes à ces croyances sans lesquelles dépériraient, s'annihileraient leurs tendances, et, d'autre part, combien ces procédés semblent factices et inutiles à certains autres tempéraments.

Il est peu probable qu'une solution unique puisse jamais satisfaire ces deux genres de natures. Ceux qui emploient tel ou tel dogme comme symbole métaphysique, mystique, ou comme tonique psychique, comme réconfortant moral, doivent, en tous cas, se rendre compte qu'ils acceptent cela comme une méthode, comme un expédient, et renoncer à bâtir sur ce besoin et procédé subjectif[1] une orthodoxie, une Église unique, exclusive, « hors de laquelle pas de salut ».

1. *Subjectif*, non pas en tant que ces symboles expriment l'ordre métaphysique ou moral qui est considéré comme *objectif*, mais en tant que telle manière de le symboliser plutôt que telle autre dépend de chaque tempérament psychique.

CHAPITRE VII

NOTION DE LA FOI CHEZ LES RÉFORMATEURS

Selon la nature du tempérament qui joue un rôle si important dans les tendances, on peut s'attendre à des manières très diverses de présenter la foi, foi morale ou foi religieuse. Foi morale : système stoïcien ou épicurien, selon qu'on est plus ou moins désintéressé, épris d'idéal ou désireux de bonheur. Foi religieuse : système protestant ou catholique, selon que la croyance personnelle et active (= « pius affectus » = confiance en Dieu = tendance au bien) est plus ou moins robuste, prédomine ou non sur le besoin d'une croyance en commun, ecclésiastique et passive.

Non pas que les protestants (nous allons le constater) n'aient admis une certaine foi ecclésiastique, ni les catholiques (nous l'avons vu) une certaine foi personnelle. C'est une question de proportions. Contre l'exagération de l'intervention ecclésiastique eut lieu la Réforme et sa réaction en faveur de la foi personnelle, de la foi-confiance, rapport direct de l'âme avec Dieu.

I

Luther et Calvin.

Laissons parler sur ces matières délicates un auteur pro-

testant : « Le but de saint Paul, dit le Pr Chastel[1], en prêchant la justification par la *foi* sans les œuvres, n'était pas assurément de rassurer ses prosélytes sur leurs péchés présents, mais sur leurs transgressions passées qui leur faisaient regarder les expiations requises par la Loi juive comme étant encore nécessaires. Ce n'était pas non plus de leur faire espérer une sainteté qui se produirait en eux d'elle-même, mais une sanctification provenant d'une volonté fléchie par la confiance en la miséricorde de Dieu et à qui désormais l'obéissance deviendrait facile... C'était bien ainsi qu'au fond l'entendaient les réformateurs ; leur vie le disait assez. Mais l'avaient-ils suffisamment expliqué dans leurs formulaires ? L'abus contre lequel saint Jacques s'était élevé ne menaçait-il point de décrier de nouveau la doctrine du salut par la foi ?

« Qui ne sait que pour le commun des hommes, de même que pour les enfants, il n'est pas de plus grand piège que l'espoir d'un pardon trop facile et que, dans chaque doctrine qu'on leur présente, ils prennent ce qui les tranquillise de préférence à ce qui les trouble ? Leur dire : Croyez que vos péchés vous sont remis à cause de Jésus-Christ, et par cela même ils vous seront remis et les bonnes œuvres abonderont en vous, sans que vous y preniez peine, n'était-ce point risquer de détruire en eux tout sentiment de repentance, paralyser tout effort pour la régénération et transformer ainsi la foi en un *opus operatum*[2] plus commode encore que les pratiques romaines ?

1. *Histoire du christianisme*, t. IV, p. 344.

2. *Opus operatum*, c'est le fait même de la réception du sacrement qui confère la grâce si l'on n'y met pas obstacle ; *opus operantis*, ce sont les dispositions personnelles de celui qui reçoit le sacrement.

« Luther ne craignit pas d'affronter ce danger. Dans la conférence de Ratisbonne tenue en 1541 en vue de rapprocher les partis, on était convenu d'ajouter dans la formule du salut par la foi, que réclamaient les protestants, l'épithète de « vive et efficace ». Luther repoussa violemment cette addition, aussi bien que celle qu'on empruntait à saint Paul de foi « agissant par la charité ». « Ce serait, dit-il, « admettre dans la justification un élément humain, par « conséquent imparfait. La seule foi qui justifie, c'est celle « qui saisit la bonne nouvelle de la rémission des péchés par « Jésus-Christ; si la foi ne justifie pas sans la charité, elle « ne sert de rien ».

« En médisant ainsi des œuvres, Luther fut entraîné à médire aussi de la Loi. « La Loi, dit-il dans un de ses ouvra- « ges, c'est une parole de perdition, une parole de tristesse, « de colère, un vrai labyrinthe. » Et ailleurs : « La Loi n'est « qu'une lettre morte et ne peut que tuer l'homme en lui « montrant ce qu'il devrait et ne peut faire... Nous ne vou- « lons ni voir ni entendre Moïse qui n'a été donné qu'au « peuple juif... La liberté chrétienne ne serait qu'une servi- « tude, si la loi cérémonielle seule était abolie. Il faut recon- « naître que le décalogue lui-même est abrogé. » Il allait « jusqu'à dire à Mélanchton : « Sois pécheur et pèche forte- « ment, mais aie encore plus ferme confiance et réjouis-toi « en Christ. Il faut pécher pendant que nous sommes ici- « bas[1]. »

Certains disciples outrèrent encore ces formules para-

1. C'est un paradoxe évidemment, et un paradoxe pessimiste. D'après la théorie luthérienne, la nature humaine est complètement corrompue par le péché. Il faut pécher équivaut donc à : il faut vivre. Notre seule ressource est de nous réfugier avec un élan toujours plus grand entre les bras du Père miséricordieux, et le bien sort ainsi du mal.

doxales. L'un d'eux, Amsdorf, combattant Major, surintendant à Mansfeld, qui avait rétabli la doctrine de la nécessité des bonnes œuvres, du moins comme ordonnées de Dieu et fruits de la foi justifiante, « ne craignit pas de soutenir que « les bonnes œuvres sont un obstacle au » salut » et, quelques reproches qu'on lui en fît, ne voulut pas démordre de cette maxime[1]. »

Calvin ne tomba point dans ces exagérations de langage. Mais tout en admettant une foi historique, portant sur les faits de l'histoire religieuse, une foi des miracles, une foi des promesses, il considéra toujours *la* foi proprement dite comme un acte de confiance, un élan vers le Christ comme vers un refuge, un acte d'abandon et d'union à lui. Tout cela, c'est de la vie mystique; pas de formules abstraites.

Nous trouvons une belle exposition des idées de Calvin sur la *foi* dans le 2e chapitre du Livre III de l'*Institution chrétienne* :

Il proteste d'abord contre la conception *ecclésiastique* de la foi : « Est-ce là croire de ne rien entendre, moyennant qu'on soumette son sens à l'Église ? Certes, la foi ne gist point en ignorance, mais en connaissance : et icelle non-seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté. Car nous n'obtenons point salut à cause que nous soyons prêts à recevoir pour vray tout ce que l'Église aura déterminé ou pour ce que nous luy remettions la charge d'enquérir et de connaître ; mais en tant que nous cognoissions Dieu nous être Père bien veuillant, pour la réconciliation qui a été faiste en Christ et pour ce que nous recevons Christ comme à nous donné en iustice, sanctification et vie. C'est par cette

1. Chastel, *op. cit.*, p. 349.

cognoissance et non point en soumettant notre esprit aux choses incogneues que nous obtenons entrée au royaume céleste (§ 2). »

« Nous avons une entière définition de la foy si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à notre entendement et scellée en notre cœur par le Saint-Esprit (§ 7). » En effet, « il est nécessaire que le même Esprit qui a parlé par la bouche des prophètes entre dans nos cœurs et les touche au vif pour les persuader que les prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur était commandé d'en Haut... Étant donc illuminés par la vertu d'iceluy, déjà nous ne croyons pas ou à notre jugement ou à celui des autres, que l'Écriture est de Dieu ; mais par-dessus tout jugement humain, nous arrêtons indubitablement qu'elle nous a été donnée de la propre bouche de Dieu... Nous sentons là une expresse vertu de la divinité montrer sa vigueur, par laquelle nous sommes attirés et enflambés à obéir sciemment et volontairement[1]. » Aussi Calvin admet-il que nous connaissons la vérité des Livres saints directement, « sans arguments », par « sentiment », comme nous distinguons « le blanc du noir, le doux de l'amer[2]. »

Si donc Calvin appelle la foi une *connaissance*, c'est surtout pour protester contre les « théologiens sorboniques » et leur doctrine de la foi « implicite ou enveloppée » qui rend nécessaire, pour la développer, l'intervention de

1. Liv. I, chap. VII, nos 3, 5.
2. Chap. VII, nos 1, 5.

l'Église. Il s'empresse de remarquer (2e chap., liv. III, § 8) que « l'assentement que nous donnons à Dieu est au cœur plustost qu'au cerveau, et d'affection plutôt que d'intelligence », que c'est en réalité plus une « certitude » qu'une « appréhension » et connaissance (§ 14); certitude, par suite des promesses de Dieu, qu'il nous est « Père propice et bien veuillant », d'où naît la confiance, la paix (§ 15 et 16).

Et dans le dernier paragraphe de ce chapitre, il conclut : « Nous avons clairement montré que la foy a pour son but unique la miséricorde de Dieu et que du tout elle s'y arreste, ne regardant nullement ailleurs. »

Nous sommes loin de la foi avant tout et par-dessus tout *dogmatique*, de l'orthodoxie abstraite et d'ordre théorique!

II

Le concile de Trente.

Ce n'est pas que les Réformateurs eussent rejeté tout dogme et toute croyance dogmatique. « Nous ne nions pas, disait Calvin, que l'office de la foy ne soit de donner consentement à la vérité de Dieu, toutes fois et quantes qu'il parle et quoy qu'il dise et en quelque manière que ce soit, mais nous cherchons à présent que c'est que la foy trouve en icelle parolle pour s'appuyer et reposer (= la bonne volonté de Dieu envers nous)[1]. »

Mais l'enseignement dogmatique de l'Église se trouvait de la sorte ou nié ou rejeté au dernier plan. C'est donc la

1. L. III, § 7.

foi-*croyance* que, sans contester d'ailleurs la vérité de la foi-*confiance,* le Concile de Trente voulut mettre en relief.

Dans sa troisième session, le 4 février 1546, les Pères du Concile sont exhortés, pour livrer bataille contre les ennemis spirituels, à prendre en main « le bouclier de la foi » et ce bouclier, c'est la profession de foi *dogmatique* connue sous le nom de symbole de Constantinople (celui que l'on chante à la grand' messe). A la session sixième, le 13 janvier 1547, les Pères exposent la doctrine de la *justification*; contrairement à ce que prétendaient les réformateurs qui attribuaient à l'âme un rôle passif sous l'action de la grâce divine, ils enseignent que l'homme doit se préparer, se disposer à la justification. La première préparation c'est la foi, mais une foi qui n'est pas de pure confiance (foi qu'ils admettent, d'ailleurs[1]), une foi par laquelle on « croit vrai ce qui a été divinement révélé et promis. »

A côté des promesses, il y a donc des vérités théoriques qui ne sont pas à espérer, mais à *croire*; toutefois, les Pères semblent plus préoccupés de maintenir, à côté des espérances, les commandements à observer : « Si quelqu'un dit que l'homme justifié, si parfait soit-il, n'est pas tenu à l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, mais seulement à croire, comme si l'Évangile était une pure et simple promesse de la vie éternelle sans la condition (présupposée) de l'obéissance aux commandements, qu'il soit anathème. » Et encore : « Si quelqu'un dit que le Christ Jésus a été donné par Dieu aux hommes comme un Rédempteur à qui ils se fient (se confient), et non pas

1. « Fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore. » Mais c'est plutôt d'après eux de l' « espérance » que de la foi.

aussi comme un législateur à qui ils obéissent, qu'il soit anathème[1]. »

Ce qu'ils condamnent, c'est que la foi ne soit *que* la foi de confiance : « Si quelqu'un dit que la foi qui justifie n'est pas autre chose que la confiance en la divine miséricorde remettant les péchés à cause du Christ, ou que c'est par cette confiance seule que nous sommes justifiés, qu'il soit anathème[2]. » Le Concile — prenant la foi dans le sens analytique (restreint à la croyance) et non dans le sens synthétique des réformateurs où elle renferme *implicitement* toute la vie chrétienne, comme un bouton renferme la fleur et le fruit — le Concile, dis-je, exige encore et l'espérance, et la charité qui anime la foi et lui fait produire de bonnes œuvres; il exige aussi l'emploi des Sacrements, l'intervention de l'Église. Il eut certainement raison, en interprétant la doctrine de saint Paul qui a si admirablement parlé de « la foi agissante par la charité[3] », de ne pas confondre ces œuvres de la foi avec les « œuvres de la Loi (juive) » que rejette l'Apôtre; mais lorsqu'il prétend[4] que la foi nous justifie en ce sens qu'elle est « le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification », il diminue certainement la pensée de l'Apôtre qui prenait le terme de *foi* non dans un sens *scolastique* et *dogmatique*, mais dans son sens *humain* et *évangélique*, la confiance de l'enfant prodigue qui se jette aux genoux ou dans les bras de son père. Mais nous n'avons pas à traiter ici la question de la *justification*, ni cette opinion des réformateurs que

1. Canons XX et XXI *de Justificatione*.
2. Canon XII.
3. *Galat.*, V, 6.
4. Chap. VIII de la VI[e] session.

l'homme peut et doit être certain de sa justification personnelle et y croire comme de foi [1]; il nous suffit de constater que le Concile de Trente a maintenu l'interprétation *ecclésiastique* de la foi; nous étudierons bientôt les développements, précisions et compléments apportés à cette affirmation par le Concile du Vatican.

III

Épisode de la lutte entre catholiques et protestants : La conférence de Claude et de Bossuet.

La célèbre conférence entre Bossuet, alors évêque de Condom et précepteur du Dauphin, et le ministre protestant Claude [2] et qui eut comme résultat la conversion de Mlle de Duras, nièce de Turenne [3], eut lieu le premier jour de mars 1678 [4]. Le grand intérêt qu'elle présente, au point de vue spécial qui nous occupe : les rapports de la raison et de la foi, résulte de ce qu'elle nous ouvre deux consciences

1. Chap. IX de la VIe session du Concile de Trente et canons XIV, XV, XVI.

2. Né en 1619, à la Sauvetat, dans l'Agénois, ministre en 1645, d'abord à Nîmes, puis à Charenton (1668); exilé en Hollande, à la révocation de l'édit de Nantes, mourut à La Haye en 1687.

3. Turenne avait abjuré le protestantisme en 1668. Sa sœur, Élisabeth de la Tour d'Auvergne, veuve en 1685 du seigneur de Duras, demeura protestante. Deux de ses fils et deux de ses filles, dont Marie de Duras, dame d'atour de la duchesse d'Orléans, se convertirent.

4. La conférence et les réflexions de Bossuet se trouvent dans le tome XIII de l'édition Vivès; la rédaction de Claude, dans sa *Réponse au livre de M. l'évêque de Meaux intitulé Conférence avec M. Claude.* Charenton, 1683. La conférence eut lieu chez Mme la comtesse de Roye. Y assistaient la maréchale de Lorge (seule catholique), la comtesse de Roye, Mlle de Duras, Mlle de Roucy, M. le marquis de Miremont et M. Cotton.

également éclairées et sincères, placées l'une et l'autre aux deux points de vue opposés, ignorant l'une et l'autre la conciliation possible de leurs affirmations divergentes et nous permettant de comprendre parfaitement l'état d'âme d'un catholique et d'un protestant de cette époque. Le catholique s'y montre uniquement autoritaire et voudrait rejeter l'intervention de la raison ; le protestant a peur de l'individualisme (de l' « indépendantisme », comme ils disent) et est encore embarrassé dans un vain simulacre d'autorité ecclésiastique ; ce ne sont donc pas les types francs que nous connaissons de nos jours, ce sont des types de transition et ce sont précisément leurs hésitations et, disons-le, leurs maladresses, qui seront pour nous des plus instructives.

Toute la première partie de la conférence est en dehors de notre sujet : elle roule sur la vraie notion que l'on doit se faire de l'autorité religieuse ; doit-elle être infaillible avec « obligation de s'y soumettre sans examiner », ou bien n'est-ce qu'un secours accordé par la Providence, comme l'autorité du père à l'enfant, du maître au disciple, du magistrat au citoyen [1], pour l'aider à mieux comprendre l'infaillible parole de Dieu, mais qui suppose toujours un contrôle de la part du croyant ? Nous n'avons pas à discuter la chose, mais nous devons l'indiquer, car elle nous explique la question posée au début de la seconde partie par Bossuet au ministre :

« Je demandai si un fidèle qui recevait la première fois des mains de l'Église l'Écriture sainte, était obligé à douter, et ensuite à examiner si le livre qu'elle lui mettait en main

1. Ce passage, trop abrégé par Bossuet, doit être lu dans *Claude*, p. 399 à 401. Cf. *Note VI* à la fin du volume.

était véritablement inspiré de Dieu ou non. Si ce fidèle examine et doute, il renonce à la foi et il commence la lecture de l'Évangile par un acte d'infidélité ; et s'il ne doute pas, il reçoit donc sans examiner l'autorité de l'Église qui lui présente l'Évangile. *A cela, voici la réponse de M. Claude*: Le fidèle que vous supposez qui n'a pas lu l'Écriture sainte, et à qui on la met en main, à proprement parler, ne doute pas, il ignore : il ne sait ce que c'est que cette Écriture qu'on lui dit inspirée de Dieu. Il a ouï dire à son père et à ceux qui l'ont instruit qu'elle était divinement inspirée ; il ne connaît encore d'autre autorité que celle-là ; et pour ce qui est de l'Écriture, il ne sait ce que c'est. Ainsi on ne peut pas dire qu'il soit infidèle ni incrédule. Et je vous prie, Monsieur, dit-il, que je vous fasse sur l'Église le même argument que vous me faites sur l'Écriture. Le fidèle à qui on propose l'autorité de l'Église, ou il la croit sans examiner, ou il en doute. S'il doute, il est infidèle ; s'il ne doute pas, par quelle autre autorité est-il assuré ? L'autorité de l'Église, est-ce une chose évidente par elle-même et ne faut-il pas la trouver par quelque examen ? Voilà votre difficulté que vous avez à résoudre aussi bien que moi : ou quittons-la tous deux, ou la résolvons tous deux ensemble. Je vous déclare pour moi que je répondrai pour l'Écriture ce que vous me répondrez pour l'Église[1]. »

Bossuet se tira de la difficulté en profitant du mot *catéchumènes* prononcé à tort par son adversaire et lui demanda s'il admettait que les enfants reçussent de l'Esprit saint au baptême la « foi infuse », c'est-à-dire une disposition à croire. Claude l'accordant : « Eh bien donc ! reprit Bossuet,

1. Bossuet, *Œuvres complètes*, éd. Vivès, t. XIII, p. 542.

ils sont par la grâce du Saint-Esprit et la foi infuse en état de faire un acte de foi quand la foi leur sera prêchée[1]. »

C'est là qu'il fallait prendre Bossuet. En effet, comme nous le dirons plus loin, Bossuet n'admettait pas que la prédication de l'Église déclanchât mécaniquement ce ressort de la « foi infuse » ; il admettait des *motifs* de crédibilité. Il fallait donc lui objecter : Où l'enfant prend-il ces motifs ? Ou il les cherche lui-même et voilà cet *examen* dont Bossuet a si grand peur, — ou il les reçoit de l'Église et c'est un cercle vicieux, puisqu'il s'agit précisément d'expliquer comment l'enfant croit à l'Église.

Chose curieuse ! Claude ne vit pas le faible de la tactique de son adversaire et ne bougea point de sa position : « Je vous répondrai pour l'Écriture ce que vous me répondrez pour l'Église. » Il ne songea pas à enfermer Bossuet dans ce cercle vicieux. Bossuet semble ne s'être aperçu que plus tard du danger qu'il avait couru : « Qu'on ne nous reproche point, dit-il dans la *Sixième réflexion*[2], ce cercle vicieux : l'Église nous fait croire l'Écriture, l'Écriture nous fait croire l'Église. Cela est vrai de part et d'autre à divers égards. L'Église et l'Écriture sont tellement faites l'une pour l'autre, et s'assortissent l'une avec l'autre si parfaitement, qu'elles s'entre-soutiennent comme les pierres d'une voûte et d'un édifice se tiennent mutuellement en état. Tout est plein dans la nature de pareils exemples. Je porte le bâton sur lequel je m'appuie : les chairs lient et couvrent les os qui les soutiennent et tout s'aide mutuellement dans l'univers. Il en est ainsi de l'Église et de l'Écriture. »

1. Id., *ibid.*

2. Les *Réflexions* (avec la *Relation* de la Conférence) ne parurent qu'en 1682.

Ainsi donc, Bossuet ne répudie point ses premières affirmations, et nous voilà, du moins lorsqu'il s'agit des enfants, en face d'une théorie de la foi où la raison n'a plus de place. C'est alors que l'ardeur de la discussion conduisit Bossuet à prononcer des paroles regrettables. Claude, en effet, lui faisait remarquer que l'enfant est aidé par ceux qui l'entourent et l'enseignent; de là, pour lui, une foi d'abord humaine que l'Esprit-Saint transforme ensuite par sa grâce en foi divine[1]. « S'ils n'ont qu'une persuasion humaine, répond sèchement Bossuet, ils n'ont qu'une persuasion douteuse ; et par conséquent ils doutent de ce qui est selon vous tout le fondement de la foi : en un mot, ils sont infidèles[2]. » Et plus loin, le grand mot est lâché : « *La foi humaine est toujours fautive et douteuse*[3]. » Non point que Bossuet, pas plus d'ailleurs que Claude, admît que l'on croit « par enthousiasme ». Non, « il y a pour la (l'Église) reconnaître, divers motifs de crédibilité que le Saint-Esprit suggère à ses fidèles, comme il lui plaît[4] ».

Comment donc Bossuet expliquait-il la croyance ? Il n'admettait pas que l'enfant dût *chercher* des motifs de crédibilité. On n'a qu'à lire sa *Quatrième réflexion* pour s'en convaincre ; ce que l'on appelle habituellement motifs extérieurs se résout finalement en motifs intérieurs « que Dieu nous met *dans le cœur* » et par lesquels il nous « fait *sentir* » les caractères si particuliers et si éclatants de son Église.

« Le bonheur de ceux qui naissent pour ainsi dire dans

1. Cf. *Claude*, p. 434 et suiv., p. 609.
2. P. 543.
3. P. 549.
4. P. 545.

le sein de la vraie Église, c'est que Dieu lui ait donné une telle autorité, qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et que *la foi précède ou plutôt exclut l'examen* [1] », « l'usage de la raison, » dit-il quelques lignes plus haut. C'est en toutes lettres la proposition fidéiste condamnée depuis par l'Église, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Que l'on se reporte d'ailleurs à la *Sixième réflexion* [2] : ce n'est pas seulement l'intervention de la raison sous forme de critique *historique* (« savoir si l'Évangile est une vérité ou une fable [3] ») qu'il rejette, c'est son intervention sous forme de recherche *philosophique* : « S'il fallait toujours examiner avant que de croire, il faudrait commencer par examiner si Dieu est, et écouter durant quelque temps avec une espèce de suspension d'esprit, les raisonnements des impies, c'est-à-dire qu'il faudrait passer à la croyance de la Divinité par l'athéisme, puisque l'examen et le doute en est une espèce. Mais non : Dieu a mis sa marque dans le monde, qui est l'œuvre de ses mains et par cette marque divine il imprime avant tous les doutes le sentiment de la Divinité dans les âmes. De même il a mis sa marque dans son Église, ouvrage le plus parfait de sa sagesse. A cette marque le Saint-Esprit fait reconnaître la vraie Église aux enfants de Dieu et ce caractère si particulier qui la distingue de toute autre assemblée lui donne une si grande autorité, qu'avant tous les doutes et toutes les opinions, on admet sans hésiter sur sa parole, non seulement l'Écriture sainte, mais encore toute la saine doctrine. »

Claude dira de même que lorsque l'enfant a lu lui-même

1. P. 582.
2. P. 591.
3. P. 550.

l'Écriture, « il en a senti l'efficace, il en a senti lui-même immédiatement la divinité[1] » ; il affirmera que ce système qui consiste à instruire l'enfant « par les objets mêmes[2] » est bien supérieur au système catholique d'autorité.

Une fois encore, question de tempéraments et d'habitudes. Bossuet et Claude sont en plein mysticisme, non pas un mysticisme « enthousiaste » et sans règle, puisqu'ils admettent quand même quelque élément objectif : l'Église, la Bible ; mais tout l'essentiel est intérieur, psychologique, individuel, et dès lors toute discussion est inutile.

Je n'attaque pas, en lui-même ce mysticisme, mais je conteste qu'il ait le droit de s'attacher à aucune forme *exclusive*. C'est ce qu'avait très bien compris le ministre Claude lorsqu'il répondait à Bossuet que par ses arguments, il ferait « *conclure chacun en faveur de son Église*. Les Grecs, les Arméniens, les Éthiopiens, nous-même que vous croyez dans l'erreur, nous sommes néanmoins baptisés ; nous avons par le baptême et le Saint-Esprit et cette foi infuse dont vous venez de parler. Chacun de nous a reçu l'Écriture sainte de l'Église où il a été baptisé : chacun la croit la vraie Église énoncée dans le Symbole : et dans les commencements, on n'en connaît même pas d'autre. Que si, comme nous avons reçu sans examiner l'Écriture sainte de la main de cette Église où nous sommes, il nous en faut aussi, comme vous dites, recevoir à l'aveugle toutes les interprétations, *c'est un argument pour conclure que chacun doit demeurer comme il est et que toute religion est bonne.* »

« C'était, ajoute Bossuet, ce qui se pouvait objecter de plus fort ; et quoi que la solution de ce doute me parût

1. *Claude*, p. 444.
2. P. 578, 587.

claire, j'étais en peine comment je pourrais la rendre claire à ceux qui m'écoutaient. Je ne parlais qu'en tremblant, voyant qu'il s'agissait du salut d'une âme[1]. »

La réponse de Bossuet, fondée sur la théorie théologique du baptême, de la « foi infuse », du Saint-Esprit, etc., suppose déjà le problème résolu, c'est-à-dire la foi au Saint-Esprit, au baptême ; ce qui constitue, il est vrai, un argument ad hominem, à l'égard de Claude, mais une *pétition de principe* à l'égard de ceux qui ne sont pas croyants. Et si Bossuet est, à bon droit, préoccupé du salut d'une seule âme, que n'a-t-il réfléchi qu'un secours s'adressant à une partie si restreinte de l'Humanité et ne réussissant pas à atteindre des milliards et des milliards d'êtres, ne saurait être la réponse providentielle à un besoin de tous et de chacun ? Ou alors il faut concevoir d'une tout autre manière et la Providence et le secours, et l'on est logiquement amené, comme Claude l'objectait, à conclure que « toute religion est bonne », dans la mesure où la fonction religieuse a réussi à créer son organe. Quant à démêler ce que chacune renferme de moins bon ou de meilleur, cela certes réclame l'intervention de l'intelligence et cet « examen » que Claude acceptait et que Bossuet repoussait avec horreur.

Quoi qu'il en soit du mérite respectif des deux champions, cette controverse a eu l'avantage de mettre en lumière le point précis du débat. Nous allons voir (dans le chapitre suivant) l'École traditionaliste soutenir énergiquement l'idée d'Augustin et de Bossuet ; mais une autre Ecole aura la préoccupation d'éviter le « cercle vicieux » ou la « pé-

1. P. 546, 547.

tition de principe », et de défendre la théorie scolastique des « préambules » nécessaires de la foi[1]. C'est à elle que l'Église qui s'affirme, non comme un secours providentiel naturel, mais comme un secours surnaturel qui doit être légitimé, justifié par des titres extérieurs, objectifs, historiques, donnera définitivement raison. Elle reconnaîtra donc la nécessité d'un *minimum* d'examen privé, comprenant d'une part un *minimum* de réflexion philosophique nécessaire pour prouver l'existence de Dieu, celle de l'âme, et un *minimum* de critique historique nécessaire pour démontrer que l'Église, en tant que société d'hommes, a des raisons humaines à fournir de l'authenticité et véracité des Livres saints sur lesquels s'appuient ses prétentions. Tout le temps que ce *minimum* sera considéré comme rigoureusement vrai et indiscutable, la foi ecclésiastique et dogmatique se prétendra la seule légitime et salutaire, mais du jour où ce *minimum* lui-même sera contesté, compromis, ou surtout détruit, que deviendra l'édifice ? En tous cas, cette ruine ne saurait atteindre le « pius affectus », le « sentiment religieux », la fonction religieuse elle-même ; nous le dirons ci-après.

1. Voir *Note VII* à la fin du volume.

CHAPITRE VIII

LE FIDÉISME AVANT LE CONCILE DU VATICAN

On donne parfois[1] le nom de *fidéisme* à la doctrine de la justification par la seule foi, dont nous avons parlé au commencement du dernier chapitre. Ce n'est pas en ce sens que nous emploierons le terme.

Cette première acception écartée, nous nous trouvons en face d'un nombre assez considérable de systèmes où la foi *(fides)* joue un rôle tellement important qu'elle leur a donné son nom : *fidéisme*.

Mais il faut distinguer d'abord ceux qui, par *foi* entendent, non la foi chrétienne, mais la *foi morale* (Kant), ou bien la foi au supra-sensible (Jacobi), ou encore la foi au témoignage de l'Humanité (de Bonald ; Lamennais). C'est ce que l'on peut appeler le *fidéisme de la foi naturelle* ou *fidéisme philosophique*. La tendance actuelle que nous croyons juste, est de considérer le sens moral et le sens métaphysique comme des formes de l'expérience interne, d'une expérience interne plus réfléchie, plus profonde que l'expérience psychologique ordinaire : or un *fait* donné par l'expérience, qu'elle soit intérieure ou extérieure, n'est pas un objet de *foi*. Néanmoins,

1. Par exemple, A. Sabatier : *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, p. 516.

cette forme d'expérience agit tout autrement sur l'imagination et le cœur que l'expérience des sens; elle nous amène presque invinciblement à formuler des hypothèses sur la *nature* de ce mystérieux au delà ; cette adjonction de l'émotivité et de l'imagination créatrice nous met dans une situation tout à fait analogue à celle où nous nous trouvons dans le cas spécial de la foi religieuse ; on comprend donc l'emploi de ce mot *foi* par Kant et par Jacobi. Le tout est d'être averti.

Il y a, en second lieu, le *fidéisme de la foi surnaturelle* ou fidéisme *théologique*. Le terme *fides* correspond alors à la foi surnaturelle, à la foi chrétienne. Il consiste à dire que la foi se prouve par elle-même, qu'elle sent sa propre vérité, sans qu'il soit besoin de faire intervenir d'abord la raison, c'est-à-dire ici l'intelligence avec ses preuves philosophiques (existence de Dieu, par exemple) ou historiques (authenticité et véracité des Livres saints) : « La foi précède ou plutôt exclut l'examen », comme dit Bossuet[1].

Le fidéisme est plus ou moins *mitigé* selon que l'on prononce un jugement plus ou moins sévère relativement à la valeur de nos facultés naturelles. Montaigne sous ce rapport est absolument *sceptique*; Pascal, Bossuet et l'évêque d'Avranches, Huet[2], *probabilistes* ; d'autres, sans insister sur ces critiques et distinctions, se bornent à dire comme Schleiermacher : La foi et la vie chrétienne, comme toutes formes de vie belles et bonnes, ont leur évidence immanente, intrinsèque, qui ne vient pas des motifs extérieurs fournis par l'intelligence, mais fait toute la valeur de ces motifs.

1. *Quatrième réflexion* sur l'écrit de M. Claude. C'est l' « *usage de la raison* », le *rationis usus* réclamé aujourd'hui par les théologiens avant l'acte de foi, que rejette ici Bossuet.

2. Voir *Note VIII* à la fin du volume.

Tous ces points de vue naturel et surnaturel, philosophique et théologique, s'enchevêtrent et se compénètrent dans les divers auteurs dont nous allons parler ; force nous est de prendre et d'examiner les théories dans leur état plus ou moins grand de confusion — sauf à retrouver plus tard les distinctions que nous venons d'établir[1].

I

Le fidéisme en France.

Le XVIIe siècle ne fut pas tendre pour la nature humaine. Jansénius reprit sous une forme mitigée les exagérations des réformés ; d'après ces derniers, le péché originel a entraîné, non l'affaiblissement, comme dit la doctrine orthodoxe, mais la ruine absolue de la raison et de la liberté. Par lui-même, sans la grâce de Dieu, l'homme ne peut que tomber dans l'erreur et le mal. C'est l'honneur de l'Église catholique d'avoir rejeté des doctrines qui, en apparence, lui étaient si favorables, et d'avoir maintenu les droits de la nature humaine[2].

1. Autre source d'équivoque, l'emploi du mot *raison* en diverses acceptions : *a)* celle d'intelligence humaine en général ; *b)* celle de raisonnement déductif et inductif, raisonnement philosophique et critique historique ; *c)* celle de faculté des formes et principes *a priori* : raison théorique (de Kant) et raison pratique = conscience morale ; *d)* celle enfin, que nous préférons, de sens de l'absolu, du parfait, de l'idéal. Le sens religieux n'en est qu'une application plus ou moins anthropomorphique, selon les tempéraments. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

2. « Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet. » 27e propos., condamnée par Pie V, de Baïus, maître de Jansénius.

« Omnis cognitio Dei etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo : et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. » 41e prop. de Quesnel condamnée par Clément XI.

Après avoir constaté dans notre grand Pascal les traces de ce pessimisme, nous étudierons le fidéisme tel qu'il reparut en France au XIXe siècle, dans l'école traditionaliste, fondé sur des raisons d'observation pratique, d'expérience sociale, puis en Allemagne, sur des raisons d'ordre plutôt philosophique.

A. — *Pascal.*

On a fait de Pascal un *sceptique* qui dénie toute valeur à la raison, un *fidéiste* qui voit dans la foi chrétienne, catholique, notre unique règle de certitude.

Non, Pascal n'est pas sceptique, pyrrhonien ; s'il connaît le « fort » du pyrrhonisme, à savoir « que nous n'avons aucune certitude de la vérité des principes, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous », et que nous sommes ainsi dans « une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme », il en sait aussi le faible, à savoir que « nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme[1] ».

Sans doute, Pascal, avec son amour du paradoxe et son idéal de certitude géométrique où tout se définirait et se prouverait[2], ne craint pas de dire que, « hors la foi et la révélation, ce « sentiment naturel » que nous possédons de la vérité des premiers principes, n'est pas une preuve convaincante de la vérité » ; sans doute il renouvellera à ce propos les hypothèses plus amusantes que terrifiantes de Descartes, le malin démon et le : « Qui sait si cette autre

1. *Pensées*, article VIII. Édition Havet. — Pascal vécut de 1623 à 1662.
2. *De l'esprit géométrique*.

moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir ? » mais c'est le pyrrhonien qu'il fait parler ainsi. Quant à lui, il sait bien que ce ne sont là que des jeux d'esprit et il se réfute admirablement lui-même quelques lignes plus loin : « Que fera donc l'homme ? Doutera-t-il de tout ? doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? doutera-t-il s'il doute ? doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Et dans le passage intitulé : « *Contre le pyrrhonisme* », Pascal fixe la vraie valeur de ces objections : « Cela suffit, dit-il, pour embrouiller au moins la matière ; non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses, les académiciens auraient gagné ; mais cela la ternit, et trouble les dogmatistes, à la gloire de la cabale pyrrhonienne, qui consiste à cette ambiguïté ambiguë et dans une obscurité douteuse, dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres » (art. III ; n° 15). L'attitude de Pascal est donc plutôt celle d'un *probabiliste* « voyant trop pour nier, et trop peu pour s'assurer » (art. XIV ; n° 1). De là, le fameux argument du « *pari* » (art. X). Mais, remarquons-le bien, ce que Pascal conteste aux facultés naturelles, ce qu'il leur refuse, ce n'est pas leur valeur pratique ou scientifique, c'est de pouvoir répondre d'une manière certaine, efficace, aux questions que pose l'homme relativement à son origine, à sa nature, à sa destinée, à tout ce qu'on peut appeler *l'ordre du salut* : « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-

même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome, et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter[1]. » Pourrions-nous même acquérir cette connaissance, « sans Jésus-Christ (elle serait) inutile et stérile » ; l'homme n'en serait pas « beaucoup avancé *pour son salut*[2] ». C'est en ce sens seulement que « le pyrrhonisme est le vrai » (art. XXIV, 1).

Voilà le point de vue auquel s'est placé Pascal et qui lui permettra de s'écrier : « Que deviendrez-vous donc ô homme ! qui cherchez quelle est votre véritable condition, par votre raison naturelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune. Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre

1. Art. IX. Cf. art. XII, mêmes conclusions au point de vue de la *morale*.
2. Art. X, n° 2. Cf. art. XXII, les deux paragraphes : « Le Dieu des chrétiens... »

maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu[1]. »

Non, Pascal n'est pas sceptique. « Deux excès, a-t-il dit : exclure la raison ; n'admettre que la raison ». Et encore : « Il faut savoir douter où il faut, *assurer où il faut* et se soumettre où il faut. »

Est-il *fidéiste* ? On ne peut contester que Pascal ait refusé à la raison de pouvoir connaître non seulement la « nature », mais l' « existence » de Dieu ; c'est « par la foi (que) nous connaissons son existence ». « Parlons maintenant selon les lumières naturelles : nous sommes incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est[2]. » Affirmation essentiellement fidéiste, condamnée, nous le verrons, dans les écrits des Bautain et des Bonnetty.

Mais examinons la chose de plus près, en ayant soin de bien comprendre la terminologie spéciale que Pascal employait : ce que nous appelons *raison*, il l'appellait *cœur* et, par contre, il donnait le nom de *raison* à ce que nous nommons le *raisonnement* :

« Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le *raisonnement* qui n'y a point de part, essaie de les combattre... C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde *tout son discours*. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis : et la raison *démontre* qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre... Plût à Dieu que nous connaissions

1. Art. VIII.
2. Art. XIII, 1-3.

toutes choses par instinct et par sentiment! Mais la nature nous a refusé ce bien, et elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte ; toutes les autres ne peuvent être acquises que par le *raisonnement*[1]. »

Et ailleurs : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ; on le sait en mille choses... C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison[2]. »

Le commentaire de ces deux derniers mots se trouve dans les passages suivants :

« Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns[3], ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient la démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés... C'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la divinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les propositions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut[4]. »

1. Art. VIII, n° 1. Nous soulignons les mots qui prouvent l'emploi du terme *raison* dans le sens de *raisonnement*.
2. Art. XXIV, 5.
3. « Quand cela servirait à quelques-uns », dit Pascal. Ce n'est donc plus pour lui une impossibilité absolue, une incapacité radicale de la raison.
4. Art. X, n° 2.

« Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens... Le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation : c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède : c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même [1]. »

Pascal ne semble donc plus croire la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu *impossible,* mais *inutile pour le salut.* Quoi qu'il en soit d'autres passages plus affirmatifs dans le sens de l'impuissance de la raison [2], nous pouvons le ranger parmi les fidéistes théologiques mitigés.

Ajoutons à cela que les préjugés jansénistes de Pascal et son humeur passionnée l'ont entraîné à se servir de formules paradoxales et regrettables : « (Prenez de l'eau bénite, faites dire des messes, etc.) cela vous fera croire et vous abêtira [3] ». C'est, comme le « credibile, quia ineptum » de Tertullien, un paradoxe enté sur un paradoxe, sur le fameux texte de saint Paul : « Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi [4] » que Montaigne avait traduit : « Dieu n'a-t-il pas abesti la sapience de ce monde [5] ? »

Pascal ne veut parler ici que du côté « automate » de notre nature : « Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument

1. Art. XXII, 1.
2. Art. X ; art. VII, 4.
3. Art. X, n° 1.
4. 1 *Cor.*, I, 19.
5. *Apol. de Raymond de Sebonde. Essais*, l. II, chap. XII.

par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration... Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie, et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire[1]. »

« L'esprit par les raisons » ; a dit Pascal[2]. Voici de cette pensée un beau commentaire, mis sur les lèvres de l'Église ou plutôt de la sagesse divine : « Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison, et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends pas aussi vous rendre raison de toutes choses ; et pour accorder ces contrariétés, j'entends vous faire voir clairement, par des preuves convaincantes, des marques divines en moi, qui vous convainquent de ce que je suis et m'attirent autorité par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser ; et qu'ensuite vous croyiez sûrement les choses que je vous enseigne, quand vous n'y trouverez aucun sujet de les refuser, sinon que vous ne pouvez par vous-même connaître si elles sont ou non[3]. »

Nous retombons dans la théorie orthodoxe sur laquelle nous n'avons pas à revenir en ce moment. Ce qui nous reste à faire, c'est de constater les trois directions où la pensée de ce grand génie devança la pensée moderne.

En premier lieu, Pascal est le précurseur de tous les modernes qui hardiment affirment que, dans la recherche du vrai, les tendances ont le pas sur l'intelligence : les sco-

1. Art. X, nº 4. Cf. XXIV, 3.
2. Cf. aussi XXIV, 3 : « La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce. »
3. Art. XII.

lastiques, nous l'avons dit, l'avaient soupçonné, mais Pascal l'a vu très nettement : « La volonté est un des principaux organes de la créance ; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté, *qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre*, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir ; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face *qu'elle aime*, et ainsi il en juge par ce qu'il y voit[1]. »

De là cette règle, qu'il faut chercher la vérité non en augmentant les preuves, mais en diminuant nos passions[2]. Il va plus loin dans ses remarques sur l'*art de persuader*[3] :

« Je sais qu'il (Dieu) a voulu qu'elles (les vérités divines) entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit ; et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui est passé en proverbe[4], les Saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on entre dans la vérité que par la charité. »

Nous avons déjà dit et ne pouvons assez répéter que l'on n'arrive de la sorte qu'au vrai d'ordre idéal, au vrai en

1. Art. III, 10.
2. Art. X, 1.
3. *De l'esprit géométrique*, § 2.
4. Ignoti nulla cupido (Ovide). Les scolastiques disaient : Nil volitum quin præcognitum. Mais nous l'avons déjà dit : ils n'admettaient pas l'*inconscient*. Pascal l'a entrevu lorsqu'il parle plus loin de « ce qui se passe dans le plus intérieur de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais ».

tant que *symbole* d'une vérité morale ou métaphysique, non pas au vrai dans le sens historique ou scientifique. Quoi qu'il en soit, c'est bien ainsi que Pascal organise toute la démonstration sur un fond de psychologie morale, en s'appuyant *avant tout* sur nos tendances morales.

« Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect ; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis montrer qu'elle est vraie[1]. »

Et voici, donné par lui-même, de la manière la plus expresse, le plan de son apologie ; les preuves historiques sont *préparées* par les preuves morales :

« Première partie : Misère de l'homme sans Dieu.

« Seconde partie : Félicité de l'homme avec Dieu. Autrement, première partie : que la nature est corrompue. Par la nature même. Seconde partie : qu'il y a un réparateur. Par l'Écriture[2]. »

2° Précurseur, Pascal ne l'est pas seulement par ce rôle prépondérant accordé à la volonté dans la croyance ; il l'est aussi en admettant que c'est le cœur qui sent Dieu comme c'est le cœur qui sent les trois dimensions de l'espace[3].

Subtilités théologiques à part, n'est-ce point ce que nous

1. Art. XXIV, 26.
2. Art. XXII, 1.
3. Ce qu'admet Pascal, que nous aimions « l'être universel (c'est-à-dire Dieu qu'il appelle aussi XXIV, 39, « le Bien universel ») naturellement » (XXIV, 5) implique que nous puissions avoir une connaissance naturelle de Dieu, donc une sorte de *foi naturelle*. Cette connaissance s'exprime par la tendance elle-même en tant que consciente, par l'amour lui-même. Mais alors Pascal ne pourrait plus dire que, hors la foi chrétienne, on ne connaît pas l'existence de Dieu.

disons lorsque nous affirmons que le sentiment exprimé par ces mots : divin, idéal, est un des aspects de notre expérience de la Réalité tout comme un autre aspect de cette expérience s'exprime par ces mots : étendue, espace ; que la « catégorie de l'idéal », qui correspond à celle de l'absolu pour la raison pure, a autant de valeur objective que celle de l'étendue ; que ce sont deux manières de nous adapter à la mystérieuse Réalité dans laquelle nous sommes plongés et dont nous ne pouvons rendre l'impression que par des procédés fragmentaires et multiples. Sans doute ces formes de la pensée sont des expressions, non des explications. Mais il n'est pas plus nécessaire de comprendre la nature du divin et de choisir entre les diverses hypothèses que suggèrent l'imagination et l'intelligence, qu'il n'est indispensable, pour croire à la valeur objective de nos sensations, de se décider, relativement à la nature de la matière, entre l'hypothèse des atomes et celle des monades. Et le divin sensible au cœur et vécu par l'effort constant vers une plus grande perfection, s'exprime tout aussi bien par les images impersonnelles des monistes (la *loi* de l'évolution, par exemple) que par l'image personnelle de Dieu qu'employait Pascal.

3° Dernier trait de ce génie intuitif. Sans doute, il est impossible de contester que Pascal ait sincèrement accepté les dogmes de la foi catholique.

Il n'a certes pas fait la distinction que nous avons esquissée déjà et que nous établirons plus tard très nettement entre la foi-confiance (= « pius assensus » = « Dieu sensible au cœur ») et la foi-croyance ou foi ecclésiastique et dogmatique. Pascal manquait de ressources critiques qui sont aujourd'hui à notre disposition pour juger de la valeur histo-

rique et objective de ces prophéties et miracles sur lesquels il fondait sa foi ecclésiastique.

Toutefois, il faut remarquer, en premier lieu, que souvent il fait complètement abstraction de ces miracles et de ces prophéties dont il a si bien dit : « chacun y trouve *ce qu'il a dans le fond de son cœur* [1]». Il en revient à la preuve toute psychologique dont nous parlions tout à l'heure : notre tendance au Bien, à l'Idéal se cherchant un aliment dans l'Évangile, en Jésus, et y adhérant, y croyant dans la mesure où elle y trouve cet aliment, ce réconfort :

« La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle (la distance) est surnaturelle. Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle part sinon en Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents en genre.

« Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus non des yeux, mais des esprits ; c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent, ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps, ni des esprits curieux : Dieu leur suffit.

Archimède, sans éclat, serait en même vénération. Il n'a

1. Art. XVI, 9. C'est le « consentement de soi-même à soi-même dont il parle art. XXV, 49.

pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh ! qu'il a éclaté aux esprits ! Jésus-Christ, sans bien, et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné ; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, sans aucun péché. Oh ! qu'il est venu en grande pompe et en prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur qui voient la Sagesse[1]. »

Et si l'on craint que nous ne forcions la pensée du grand chrétien, écoutons cet aveu : « Notre religion est sage et folle. Sage, parce qu'elle est la plus savante et la plus fondée en miracles, prophéties, etc... Folle, parce que ce n'est point *tout cela qui fait qu'on en est* ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix[2]. »

Il est donc permis de pressentir ce qu'aurait fait Pascal s'il eût vécu à notre époque et comme il eût été conduit, lui aussi, du dogmatisme objectif à un dogmatisme figuratif et symbolique. Écoutons-le :

« Quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement... Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure : car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figure[3]. »

1. Art. XVII, 1.
2. Art. XXV, 50. C'est-à-dire que l'on croit au dogme où l'on trouve une solution du mystère, qui nous obsède, de notre destinée, au dogme qui répond à ce que nous expérimentons de nous-mêmes et de notre bassesse et de notre grandeur. Cf. art. I, 8, 7 ; IV, 4 ; VI, 43 ; VIII, 1 ; XII, 1, 3 ; XVI, 15 ; XXII, XXIV, etc.
3. Art. XVI, 12, 13.

Ces lignes ne pourraient-elles servir d'épigraphe aux beaux travaux de nos contemporains les Harnack et les Loisy ?

B. — *L'École traditionaliste.*

L'idée commune à de Bonald[1] et à Lamennais[2] fut de considérer la raison (dans le sens de l'intelligence individuelle de l'homme) comme incapable d'atteindre la vérité sans une cause ou condition distincte d'elle, extérieure à elle. Cette cause ou condition, c'est la « raison universelle[3] », la « raison de tous, la raison générale, la raison humaine[4] », s'exprimant par ce que M. de Bonald appelait la tradition et Lamennais le consentement universel du genre humain[5].

Ce n'est plus l'ancienne tactique, l'ancienne argumentation des sceptiques contre la raison en général ; c'est l'opposition de la raison *individuelle* et de la raison *générale,* cette dernière seule regardée comme « raison humaine » ; c'est la négation des droits de la raison individuelle que Descartes avait si glorieusement revendiqués.

De Bonald considère l'intelligence humaine à la manière de Socrate, de Platon, comme renfermant originairement certaines idées, mais qui ne peuvent devenir conscientes qu'au moyen du mot. L'homme doit donc connaître le mot, puis l'idée, « penser sa parole avant de parler sa pensée » ;

1. De Bonald (1753-1840).
2. Lamennais (1782-1854).
3. De Bonald, *Recherches philosophiques sur les principaux objets des connaissances morales* (Edition Leclère, 1818), p. 112.
4. Lamennais, *Défense de l'Essai,* chap. XI.
5. *Essai,* 3e partie, chap. I.

et comme il lui aurait fallu l'exercice de l'intelligence pour inventer les premiers mots, et qu'il n'y a pas d'intelligence sans mots, force nous est bien de remonter à Dieu comme ayant été le premier maître de l'humanité, comme ayant créé l'homme à la fois pensant et parlant les vérités fondamentales de la morale et de la société. « Gardienne fidèle et perpétuelle du dépôt sacré des vérités fondamentales de l'ordre social, la société, considérée en général, en donne communication à ses enfants à mesure qu'ils entrent dans la grande famille[1]. »

Et encore :

« En supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales; car ces idées n'étant connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, nous les retrouvons toutes naturellement dans la société à laquelle nous appartenons et qui nous en transmet la connaissance en nous communiquant la langue qu'elle parle et où se trouvent toutes les expressions et par conséquent toutes les idées qu'elle peut avoir relativement à son âge, à sa constitution et à son progrès[2]. »

Personne, de nos jours, ne soutiendrait plus que l'homme ne peut se créer un langage rudimentaire qui, à la fois, perfectionne la pensée et se perfectionne avec elle ; l'argumentation de Bonald repose donc sur une erreur. Quant à la nécessité de l'éducation pour l'homme, nous y reviendrons plus loin en parlant du traditionalisme mitigé.

Lamennais admet, lui aussi, que la « pensée et la parole

1. *Rech. philos.*, p. 115.
2. *Rech. philos.*, p. 102.

ont été révélées simultanément[1] », mais il insiste surtout sur l'impuissance de la raison individuelle, isolée, à fonder la certitude.

Les dogmatistes « conviennent de la nécessité d'admettre sans preuves ce qu'ils appellent les premiers principes, les vérités premières. Demandez-leur quels sont ces principes, ces vérités ? Ce que chacun croit invinciblement, répondent les dogmatistes. Mais le fou croit invinciblement l'erreur qui fait sa folie. La croyance individuelle même invincible ne suffit donc pas pour discerner avec certitude la vérité de l'erreur ou pour s'assurer des premiers principes[2] ».

Et plus loin :

« ... L'homme est dans l'impuissance naturelle de démontrer pleinement aucune vérité, et dans une égale impuissance de refuser d'admettre certaines vérités... C'est cette impuissance de douter, ou du moins, si l'on doute, l'assurance d'être déclaré fou, ignorant, inepte, par les autres hommes, qui constitue toute la certitude humaine. Le consentement commun, *sensus communis,* est pour nous le sceau de la vérité ; il n'y en a point d'autre[3]. »

Conclusion : « L'autorité est tout ensemble l'unique fondement de vérité et l'unique moyen d'ordre ou de bonheur. L'obéissance de l'esprit à l'autorité s'appelle *foi,* l'obéissance de la volonté, *vertu* ; toute société est dans ces deux choses. Ainsi le genre humain, comme l'enfant et plus que l'enfant, a sa foi, qui est toute sa raison ; et il a sa conscience ou le sentiment, l'amour des vérités sociales qu'il connaît par la foi ; et la foi au témoignage du genre

1. 3e partie de l'*Essai*, chap. III, p. 146.
2. 3e partie de l'*Essai*, t. I, chap. I.
3. *Ibid.*

humain est la plus haute certitude de l'homme, comme la foi au témoignage de Dieu est la certitude du genre humain[1]. »

Les traditionalistes mitigés, comme Bautain (1796-1867), Bonnetty (1798-1879), fondateur et directeur des *Annales de Philosophie chrétienne,* Ventura (1792-1864), Ubaghs de Louvain, soutinrent d'une part qu'il ne s'agissait que des « vérités de morale et de dogme nécessaires à croire et à pratiquer », d'autre part que si la raison ne peut les « *trouver* ou *inventer* sans le secours de la tradition et de l'enseignement[2] », elle peut, du moins, une fois qu'elle les a ainsi reçues, les *démontrer*[3], *défendre* et *développer*.

D'autre part, les traditionalistes mitigés s'appuyaient moins sur la théorie bonaldienne de l'origine divine du langage que sur la nécessité de l'*éducation* et de l'acte de *foi* que l'éducation suppose.

« Nous disons, déclarait le P. Ventura, que la révélation et la foi précèdent régulièrement la raison, sont logiquement antérieures à l'exercice de la raison, et que l'homme

1. 3e partie, chap. III, p. 151.

2. *Annales de phil. chrét.*, 1853, 4e série, t. VIII, p. 374.

3. « In moralibus et metaphysicis, spectato *ordine acquisitionis,* fides naturaliter prior ex scientia, ut nemo ad hanc perveniat, nisi illa quomodocumque præcesserit; etsi in *ordine demonstrationis* et quo certitudo ratiocinata gignitur, scientia fidem antecedere soleat. » Ubaghs, *Logica.* Voir dans Didiot, *Logique surnaturelle subjective,* p. 446 et suiv., le résumé des démêlés de Ubaghs avec la Cour de Rome. Ils commencèrent dès 1843 et ne se terminèrent qu'en 1866. Le grand reproche des théologiens à Ubaghs c'est qu'il soutient l'impossibilité, naturellement parlant, de *démontrer* l'existence de Dieu et d'en avoir autre chose qu'une certaine persuasion de sens commun. Les théologiens et les philosophes scolastiques sont dupes de l'appareil syllogistique qu'ils emploient. Ils ne s'aperçoivent pas que l'existence du divin ne sortira dans la conclusion que si on l'a introduite à mots couverts dans la majeure. Quant à la séparation substantielle et personnelle du divin et du monde, aucun argument ne la démontre. C'est une hypothèse qui va se heurter à l'insoluble objection de l'existence du mal. Cf. *Revue de métaphysique et de morale,* juillet 1902, p. 397 à 408 ; mars 1903, p. 231 à 247.

ne reçoit que par l'enseignement de la tradition, les premières notions de Dieu, de l'âme, de la vie future et des principaux devoirs. Nous entendons parler de ces manifestations que, même en dehors de toute communion chrétienne, tout homme né et élevé parmi les hommes, reçoit dès son premier âge par ses parents. Celles-ci, comme les sens lui révèlent le monde des corps et de leurs rapports, lui révèlent le monde des esprits et des devoirs, dont il ne se serait jamais douté par lui-même, et qui, pour être des manifestations purement humaines, n'en sont pas moins de vraies révélations. Nous entendons parler de cette promptitude, de cette facilité avec laquelle tout enfant adhère à tout ce que ses parents lui enseignent et qui, pour être une adhésion purement naturelle à un témoignage purement humain, n'en est pas moins un acte de foi. »

Mais d'abord, il y a équivoque sur ce mot *foi,* car la difficulté n'est pas d'avoir foi *si* l'on est sûr que Dieu a parlé, mais d'avoir foi *que* Dieu a parlé et parle encore par son Église. En second lieu, comme le remarque très bien Vacant : « Le rôle de l'enfant n'est pas un rôle tout passif ; il ne consiste point à accepter tout ce que dit le maître, parce que le maître l'a dit ; c'est un rôle essentiellement actif : il consiste à reconnaître la vérité de ce que le maître avance, à se le démontrer, ou du moins à apprécier la valeur des démonstrations que le maître propose... Quand il aura à justifier son adhésion, soit à ses propres yeux, soit devant ses semblables, il n'invoquera pas le témoignage de son maître ; il invoquera les principes de la raison et montrera qu'ils établissent avec évidence ce qui lui a été enseigné [1]. »

1. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican* (Paris, Delhomme, 1895), t. I, p. 332.

L'Église n'accepta point ces limitations au pouvoir de la raison humaine. Les propositions qu'elle fit souscrire à ces divers auteurs ont un grand intérêt, car elles préparent directement les décisions du Concile du Vatican.

Le 26 avril 1844, M. Bautain et ses disciples durent signer un formulaire doctrinal rédigé par le Père Péronne et proposé par la Sainte Congrégation des évêques et réguliers. Ils promirent : 1° De ne jamais enseigner qu'avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu ; — 2° Qu'avec la raison seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ou toute autre vérité purement naturelle, rationnelle ou morale ; — 3° Qu'avec la raison seule on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie surnaturelle qui se fonde sur la révélation divine ; — 4° Que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties, et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ[1]. »

D'autre part, voici les quatre propositions analogues que la Congrégation de l'Index fit signer à Bonnetty en 1855 :

1. « Quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune contradiction, puisque toutes deux viennent de la seule et même source immuable de la vérité, de Dieu très bon et très grand, et qu'ainsi elles se

1. Ce texte est cité comme le plus exact par Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, p. 445.

prêtent un mutuel secours. » (Proposition tirée de l'Encyclique de Pie IX à tous les archevêques, évêques ; 9 novembre 1846.)

2. « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation ; on ne peut donc convenablement l'alléguer pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité et liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme. »

3. « *L'emploi de la raison précède l'acte de foi* et conduit à la foi, avec l'aide de la révélation et de la grâce. »

4. « La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et les autres scolastiques après eux, ne conduit pas au rationalisme et n'a pas été cause de ce que, dans les écoles contemporaines, la philosophie est tombée dans le rationalisme et le panthéisme. En conséquence, il n'est pas permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode, surtout en présence de l'approbation ou au moins du silence de l'Église. »

Nous avons souligné le « *rationis usus fidem præcedit* », principe qui est la contradictoire même du fidéisme proprement dit.

II

Le fidéisme en Allemagne.

A. — *Emmanuel Kant.*

Toute l'interprétation *symboliste* des dogmes chrétiens,

si en faveur de nos jours, se trouve déjà dans Kant. Nous ne parlons pas de ses *Critiques,* mais de son livre sur la *Religion dans les limites de la raison,* publié en 1793. Le gouvernement prussien s'alarma du succès de l'ouvrage et enjoignit à Kant de ne plus écrire désormais sur la religion[1]. En tous cas, un résumé fut publié à Riga en 1796. Il a été traduit en français par Lortet en 1842[2] sous ce titre : *Théorie de Kant sur la religion dans les limites de la raison.* On devrait rééditer ce petit manuel qui contient en substance tout ce que nos contemporains nous disent de plus élevé et réconfortant. Notre seul regret, c'est que Kant se soit confiné dans un symbolisme purement moral et n'ait pas vu — en cela il était l'esclave du « primat » de la « raison pratique » — que les dogmes sont aussi bien des symboles de nos hypothèses métaphysiques, des mythes représentatifs hypothétiques.

Voici, dans ses grandes lignes, la théorie de Kant :

Il y a dans l'homme un principe mauvais, un « péché originel », qui est la subordination de la loi morale au principe de l'amour de soi (§ 1).

Mais il existe, d'autre part, en lui, un penchant au bien qui tend sans cesse à dominer le principe mauvais (§ 2). « Ce bon principe est un idéal, en ce qu'il ne représente pas l'Humanité telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être ; l'homme, en conséquence, au point de vue de cet idéal, est supposé adopter la loi dans sa maxime suprême, et la

1 Cfr. E. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie* (Paris F. Alcan, 1897) ; Kant, pp. 326, 384.

2. Le grand ouvrage a été traduit en français par Treillard, 1841. — Nous n'avons nullement l'intention de faire ici l'histoire, même résumée, du fidéisme en Allemagne. Nous donnons seulement quelques exemples qui permettent de mieux comprendre les origines de nos théories actuelles.

suivre comme motif déterminant en toutes ses résolutions» (n° 50).

Dans ses rapports avec la divinité, l'idéal pratique et nécessaire de la sainteté d'êtres raisonnables et finis doit s'exprimer à la pensée par les définitions suivantes : 1° à l'égard de son origine, cet idéal est comme existant en Dieu de toute éternité ; n'ayant pas été créé, mais engendré, il émane du caractère essentiel de la divinité que l'on ne peut concevoir si ce n'est comme la moralité sans bornes. Il est le fils unique de Dieu (n° 52).

2° A l'égard du monde, cet idéal est comme le but de la création, comme la parole, le *qu'il soit,* parole qui a fait que toutes les autres choses sont, et sans laquelle rien de ce qui est n'existerait. C'est le reflet de la splendeur divine, c'est en lui que Dieu a aimé le monde (n° 53).

3° A l'égard de la nature humaine, l'idéal est quelque chose qu'elle n'a pas fait, mais qui a pris place en elle sans que l'on puisse comprendre comment elle a pu être susceptible de le recevoir. Il est comme quelque chose qui, du ciel, est descendu sur la terre et que l'humanité a reçu en elle ; la parole est devenue chair, elle a habité en nous ; et comme, à son origine, la sainteté est exclusivement le caractère de la divinité, la nécessité pratique de cette sainteté, dans l'homme, s'offrira sous l'image de la divinité descendant jusqu'à l'homme dans l'état d'abaissement du fils de Dieu, s'unissant à lui, élevant l'homme à la divinité (n° 54).

La persuasion que cet idéal a une réalité objective, qu'il existe véritablement dans la nature humaine ; voilà en quoi consiste la croyance en un fils de Dieu qui s'est revêtu de la nature humaine (n° 58).

La persuasion qu'il est nécessaire que nous adoptions des

sentiments conformes à cet idéal, est la seule vraie foi au fils de Dieu, la seule par laquelle nous soyons justifiés et sauvés.

Celui donc qui a cette foi pratique au fils de Dieu, celui qui a en son âme un sentiment moral tel qu'il peut croire que, dans de semblables tentations, de semblables souffrances, qui sont comme la pierre de touche de la foi en cet idéal, il s'attacherait invariablement au type de l'humanité et suivrait fidèlement son exemple, celui-là seul est en droit de ne pas se croire un objet indigne de la bienveillance divine (n° 59).

Puis, après avoir résumé la vie et la mort de Jésus :

« Quand on dépouille de son enveloppe mystique cette représentation animée, la seule qui, sans doute, fut populaire dans un temps, il est aisé de voir que le sens intellectuel qu'elle renferme, a, pour tout le monde et dans tous les temps, une valeur pratique et obligatoire, parce qu'il importe à chaque homme d'y reconnaître son devoir » (n° 78).

(§ 3) « On ne peut vaincre complètement le mauvais principe qu'en fondant un royaume de Dieu sur la terre. »

Les passions trouvent leur aliment surtout dans la société ; il faut donc trouver moyen de faire servir la société au triomphe du bien.

« Le seul moyen efficace semble consister dans la création d'une société permanente, dont le but exclusif serait de préserver l'homme du mal, et d'exciter le bien en lui, d'entretenir la moralité, de réunir des forces toujours croissantes par l'extension même de cette société, pour opposer au mal une puissante barrière » (n° 88).

« Toute Église étant visible et publique a besoin, pour sa constitution extérieure, de faits historiques et de lois réglementaires. La persuasion fondée sur ces faits se

nomme croyance de l'Église, pour la distinguer de la croyance religieuse qui est purement morale; et comme cette dernière a sa source dans la raison pure, on peut aussi l'appeler croyance de la raison (n° 98).

« L'Écriture est la seule règle extérieure de la croyance de l'Église; elle n'a d'autre interprète que la croyance de la raison pure et la critique sacrée. La croyance de la raison pure est l'interprète authentique, bon pour chacun et seul infaillible; la critique sacrée est l'interprète doctrinal par lequel la croyance de l'Église ne peut être maintenue que pour certains peuples et certaines époques (n° 106).

« Le passage insensible de la croyance de l'Église à la prépondérance absolue de la croyance religieuse, ou l'ennoblissement progressif de la première par celle-ci, est l'arrivée du règne de Dieu, que les docteurs sacrés ne troublent ni ne retardent, mais qu'ils accélèrent quand ils ne méconnaissent pas les principes de la pure croyance religieuse » (n° 108).

« Le fondateur du christianisme a, lui-même, déclaré comme quelque chose de vain en soi, la croyance servile aux usages du culte, aux formules consacrées, à certains jours. La foi qui se manifeste exclusivement par la moralité de la conduite et sanctifie l'homme par l'intention, est, selon lui, la seule foi qui sauve. Il a confirmé cette doctrine par ses exemples pendant sa vie et par sa mort. Il est donc le premier qui ait ramené publiquement la croyance de l'Église à la croyance religieuse, qui ait fondé la véritable Église, la Société morale et le règne visible de Dieu sur la terre » (n° 122).

« La question de la différence et de l'accord entre la croyance religieuse et celle de l'Église n'a jamais été tran-

chée d'une manière aussi positive qu'elle l'est dans ce moment, où la raison, dans toutes les choses qui, de leur nature, doivent être morales et améliorer l'âme, s'efforce visiblement de se délivrer du fardeau d'une croyance constamment en butte à l'arbitraire de ses commentateurs » (n° 130).

(§ 4) « L'Église étant l'image du règne de Dieu, il n'y a de véritable culte divin que le culte moral. »

« Distinguer la foi religieuse de la foi ecclésiastique, reconnaître que la première est l'interprète suprême et le but unique de la seconde ; que tout ce qui est historique et réglementaire n'est qu'un moyen d'éveiller et de vivifier le sentiment moral, c'est en cela que consistent les vraies lumières en fait de religion » (n° 163).

B. — *Jacobi et Schleiermacher.*

Jacobi[1] voulut réfuter Kant, mais subit quand même son influence. Toutefois, c'est à bon droit, croyons-nous, qu'il réprouve la limitation de la croyance à la croyance morale, à la croyance au devoir (que d'ailleurs Kant était bien obligé de compléter, d'enrichir par les « postulats »). Il étend donc la croyance à tout le suprasensible que nous saisissons par un « sentiment spirituel » (Geistesgefühl). Ce sentiment, c'est la raison « qui n'est autre chose que le sens du suprasensible. Et comme le sens corporel est parfaitement positif et ne fait que révéler (son objet), il en est de même du sens spirituel ou raison[2] ».

La raison ne « connaît » pas ; elle n'est pas un *savoir*,

1. 1743 à 1819.
2. *Sammtl. Werke*, III, 436.

mais un *sentir*. Ses données ne sont ni des principes, ni des idées, ce sont des « pressentiments », des « tendances »; c'est comme l'*instinct* de l'absolu, « oui, l'instinct. Car seul l'instinct voit véritablement, seul il puise le savoir à sa source : il est l'esprit de Dieu. Chez l'animal l'instinct est une sorte de prophétie. Il en est une aussi chez l'homme, mais plus haute. L'instinct fait chercher et trouver à l'animal ce qu'il désire sans le connaître : je veux dire la nourriture qu'il n'a jamais goûtée encore, qui est éloignée de lui et cachée à ses yeux. Eh bien ! l'homme est en quête aussi ; mais en quête de quelque chose d'invisible qu'il ne connaît pas non plus et dont il n'a le sentiment que par le besoin qu'il en éprouve : le besoin propre à un esprit dont l'essence est de savoir qu'il n'a pas son être en lui-même et qu'il existe uniquement par la grâce d'un autre sans qui la vie s'évanouit ». (S. W. III, 216.)

Cela *équivaut* donc à une « *intuition* » ; toutefois, ce n'est pas un *savoir*, c'est une « *croyance* » « Glaube » (III, 441), non pas volontaire et méritoire, comme celle de Kant, mais instinctive, spontanée, immédiate.

« La raison ne tire pas d'elle-même l'idée de l'absolu : c'est elle qui sort de lui véritablement. Elle n'est que par lui. Il lui est donné et elle est donnée à elle-même avec lui... Comme elle se fie à la réalité de cette idée, ainsi se fie-t-elle à elle-même. » III, 441.

Jacobi eut le tort de symboliser cette foi par une sorte de « saut périlleux » par lequel l'homme sort de l'intelligible qui n'est qu'abstraction pour rentrer dans le réel qui demeure mystérieux, mais qui est la vraie vérité, celle sur laquelle, après tout, l'intellect découpe, dont il détache, des abstractions :

« Il n'est pas question de se précipiter la tête la première du haut d'un rocher dans un abîme — mais bien de se lancer, en partant de la surface du sol[1], de faire un tour complet sur soi-même (c'est le saut périlleux) par-dessus les rochers et l'abîme, et de se retrouver sain et sauf sur ses pieds, debout, de l'autre côté » (Lettre à Neetz, 30 mai 1817).

Saut mortel, répondait Hégel, mortel pour la philosophie. — Jacobi répliquait : votre philosophie toute en concepts abstraits n'est qu'un « fanatisme logique ». Ce que je cherche, ce ne sont pas des vérités logiques, donc abstraites, c'est le vrai, le réel, qui ne saurait être intelligible, mais *qui se sent*, comme *se sent* le monde physique.

Pourquoi donc Jacobi, au lieu de parler de *foi*, ne s'en est-il pas simplement tenu à la notion d'expérience profonde interne, analogue à l'expérience externe qui nous révèle le monde physique ? Il est vrai qu'aux données de ce sens intime profond, se joignent les représentations imaginatives qui cherchent à interpréter ces données. Nous en avons un exemple dans le passage (III, 216) cité plus haut, lorsque Jacobi parle de « cet autre être sans la grâce duquel nous n'existerions pas ». Ces représentations sont hypothétiques, donc objet de *croyance*, et ce dernier nom finit par désigner un tout dont la partie essentielle est une *constatation*, un *fait* (une « intuition », dit Jacobi lui-même), non un acte de *foi*. (Nous aurons occasion de revenir sur cette importante distinction.)

Foi morale de Kant, foi métaphysique de Jacobi : c'est toujours la foi se légitimant par elle-même, par des motifs

1. L'expérience interne et externe.

d'ordre tout internes. La religion, conclura Schleiermacher dans ses *Discours sur la religion* (1799), où vous ne voyez tantôt qu'un système de dogmes s'adressant à l'intelligence, tantôt qu'un ensemble de pratiques de culte ou de préceptes moraux prescrits à la volonté, n'a de fait son siège ni dans la volonté ni dans l'intelligence ; elle ne consiste ni dans la science ni dans l'action. C'est une forme primitive et préexistante de l'âme, qui sans doute se développe par la réflexion, développe à son tour l'activité, et embrasse ainsi la science et la morale, mais qui n'est cependant ni l'une ni l'autre et ne dépend ni de l'une ni de l'autre, mais réside dans le sentiment. C'est la conscience, innée en nous, de notre dépendance à l'égard de Dieu et de l'ordre universel qu'il a fondé. C'est le sens, l'intuition de l'infini[1].

Il appliquera cette théorie sentimentaliste à la foi chrétienne : « Nous renonçons absolument, dit-il, à toute démonstration de la vérité ou de la nécessité de la religion chrétienne ; mais nous supposons qu'avant tout examen, chaque chrétien éprouve la certitude qu'aucune forme religieuse, autre que la forme chrétienne, ne répond aux aspirations de sa piété[2]. » L'idée est plus nette encore chez son disciple Twesten : « Le fondement ultime de la foi en la doctrine de l'Écriture, c'est la vie chrétienne produite par Dieu au moyen de sa parole, et portant avec elle une certitude immédiate. »

La vie sent, expérimente sa propre réalité et sa propre valeur. C'est incontestable. Mais si l'on peut fonder de la sorte une vie chrétienne ou religieuse, peut-on légitimer *une*

1. Cf. *Second discours* sur la Religion.
2. *Doctrine de la foi*, § 11. Schleiermacher vécut de 1768 à 1834.

orthodoxie ? Nous ne le croyons pas, comme nous le dirons plus loin en étudiant les idées de Loisy. Enfin, est-il bien vrai que la religion soit toute de sentiment, si elle est la conscience de notre dépendance à l'égard de Dieu et de l'ordre universel qu'il a fondé ? Qu'elle soit le sens de l'infini, nous n'y contredisons pas. Mais *se représenter* cet infini comme un Dieu et comme un ordre universel fondé par lui, *cela suppose l'intervention de l'intelligence.*

C'est que — nous l'avons dit au début — il est impossible au sentiment de ne pas chercher à s'intellectualiser. L'Église a eu raison de ne point permettre à l'homme de s'enfermer dans une seule de ses facultés, comme *semble* l'y convier Schleiermacher.

Mais accepter l'intelligence, c'est accepter que se pose la question de la *valeur objective* des représentations qu'elle emploie. Et c'est bien ainsi que l'Église entend les choses. Elle ne consent point à juger simplement de l'arbre par ses fruits, à se contenter pour les dogmes d'une *vérité pratique*, d'une *valeur symbolique* ; c'est une *vérité théorique*, une *valeur objective* qu'elle n'a cessé et ne cesse de revendiquer pour eux.

C. — *Réaction rationaliste.*

On entend ordinairement par *rationalisme* les systèmes qui rejettent toute révélation surnaturelle et prétendent que l'homme doit se contenter des lumières de la raison. Les théories dont nous avons à nous occuper ici admettent, au contraire, la révélation surnaturelle, mais réclament pour la raison le pouvoir et le devoir de démontrer la vérité des dogmes en justifiant et expliquant leur contenu.

Le système-type est celui de Hermès[1]. Son point de départ est le doute, non le doute méthodique, hypothétique de Descartes, mais un doute positif, absolu, universel. La raison seule permet à l'homme d'en sortir : la raison *spéculative* s'il s'agit de vérités nécessaires ; nous sommes alors dans l'impossibilité de penser autrement, « enchaînés », comme il le dit, « vendus » à la nécessité insurmontable de penser de la sorte. Mais le domaine de la raison spéculative est limité ; il ne comprend point, par exemple, les vérités d'ordre physique (existence des autres hommes, etc...) ni les faits historiques. C'est la raison *pratique, morale,* qui ne pouvant s'exercer qu'en présupposant certaines affirmations des faits physiques ou historiques, implique par là même la réalité, la vérité de ces faits. Exemple : la raison pratique m'ordonne de respecter la dignité humaine en moi et dans les autres ; donc les autres hommes existent ; et comme la vie morale suppose que l'homme doit non seulement s'instruire par sa propre expérience, mais profiter de l'expérience qu'ont acquise les autres dans le passé, voilà légitimée la croyance aux souvenirs de l'histoire.

Hermès applique sa doctrine à la religion : Nous devons, dit-il, *renoncer* à tous les systèmes, soit de théologie, soit de religion, si nous ne les avons certainement ou théoriquement reconnus pour vrais ; résultat que nous pourrons obtenir lorsque nous aurons fait naître dans notre esprit l'intime conviction que ni le catholicisme, ni le christianisme en général, n'est vrai parce que nous sommes nés dans son sein, et que, suivant les justes et saintes inspirations de la conscience, nous embrasserons le système

1. 1775-1831.

de religion *qui nous sera désigné comme vrai par la raison.* Car elle est *l'unique règle* que l'auteur de notre être nous a donnée, dès la naissance. Cette manifestation intérieure réclame impérieusement que nous la suivions *partout où elle voudra bien nous conduire.* En second lieu, nous devons être prêts à suivre l'oracle de la *raison,* qu'elle soit en contradiction ou non avec les doctrines théologiques ou religieuses enseignées jusqu'ici ; ce serait pécher gravement contre la raison que d'agir autrement.

Or ce n'est pas en vertu des preuves habituelles, prophéties, miracles, que nous arriverons à la foi. Comment y parviendrons-nous ?

Si nous sommes ignorants, ce sera par la raison pratique : puisque nous ne pouvons parvenir à la vérité par la raison spéculative, nous *devons* donc recourir à la révélation ; ce devoir nous garantit la vérité de ladite révélation.

Si nous sommes philosophes, le même motif pratique n'existe pas pour nous, mais il existe pour les autres et cela nous suffit. Puis, chaque dogme est examiné par la raison spéculative qui en dégage le sens *rationnel,* vrai, s'imposant à l'esprit. Par exemple, soit le dogme du péché originel. Je passerai en revue les diverses opinions, hypothèses, et constaterai que je ne puis m'arrêter à aucune. Mais voici un sens rationnel qui se présente à mon esprit : Le péché originel serait le défaut d'équilibre entre la raison et les sens, la concupiscence désordonnée qui nous est transmise par hérédité ; une créature désormais ainsi constituée ne peut que déplaire à un Dieu saint. Voilà un sens rationnel qui s'impose à moi ; je crois donc au péché originel.

Il n'y a qu'un malheur : c'est que ce n'est pas du tout cela qu'enseigne l'Église sous ce nom ; et pour les autres dogmes, Hermès est en général toujours en deçà, ou au delà, toujours à côté de la doctrine orthodoxe. Les trois volumes de la *Dogmatique* de Hermès, parus après sa mort, furent condamnés par Rome en 1835 et 1836.

D'autres constructions religieuses rationnelles furent tentées par Gunther (1783 à 1863), Baltzer qui passa de l'Hermésianisme au Gunthérianisme, Frohschammer qui affirmait, en particulier, pouvoir démontrer l'Incarnation[1].

Nous avons donc devant nous les deux extrêmes : l'*intellectualisme* pur d'un Hermès, d'un Gunther, le *sentimentalisme* pur d'un Schleiermacher. Nous allons voir comment l'Église catholique, dans son enseignement au Concile du Vatican, a cherché à tenir le juste milieu.

1. Tous ces systèmes furent condamnés par Rome, Gunther en 1857, Baltzer en 1860, Frohschammer en 1862. Ces deux derniers refusèrent de se rétracter. Cf. Vacant. *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, t. I, articles 20 à 23.

CHAPITRE IX

LE CONCILE DU VATICAN

(8 décembre 1869-18 juillet 1870.)

I

Le lecteur trouvera, à la *note XI*, la constitution *Dei filius* avec les Canons relatifs à la foi et à la révélation. Toutes les explications que l'on peut désirer à leur sujet sont résumées dans la consciencieuse et savante étude du regretté E. Vacant : *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*[1].

L'Église maintient contre les *fidéistes* les droits de la raison, comme elle les avait maintenus déjà, ceux aussi de la volonté, contre Luther, Baïus et Jansénius. Elle soutient que la raison peut connaître avec certitude le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Maître (Canon I du § II) ; connaître aussi avec certitude les miracles, et prouver ainsi valablement l'origine divine de la religion chrétienne (Canon IV du § III).

Il y a donc un *minimum* de critique, d'examen privé, philosophique et historique, confié à la raison et qui précède l'acte de foi. Or c'est précisément ce que contestaient les

1. 2 vol. in-8. Paris, Delhomme, 1895.

fidéistes ; ces canons sont donc la condamnation formelle de leur doctrine.

Reconnaissons hautement qu'au point de vue théorique cet enseignement de l'Église est inattaquable : *si* la raison démontre que Dieu existe et peut nous parler et *si* les faits prouvent qu'il nous a réellement parlé, l'obligation de la foi est au-dessus de toute discussion. Mais les démonstrations philosophiques de l'existence d'un Dieu personnel sont-elles si solides, et si authentiques les documents évangéliques où sont consignés les miracles attestant ladite révélation ? Nous savons qu'il n'en est rien[1]. Les derniers ouvrages de l'abbé Loisy nous ont livré les conclusions d'une critique consciencieuse et loyale : c'est « pour la foi » que Jésus a été conçu d'une vierge et qu'il est ressuscité, et non historiquement, physiquement. Quant à l'idée de Dieu, M. Loisy, qui, dans la crainte qu'on n'accusât sa critique d'être influencée, comme celle de Renan, par des théories philosophiques (négation *a priori* du surnaturel, par exemple), a toujours témoigné une sorte de répulsion pour les idées métaphysiques[2], ne peut s'empêcher de l'avouer : « Le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu[3]. »

Chaque jour plus étroitement, le dogme catholique se trouve comme serré entre ces deux branches d'un étau : la pensée philosophique et la critique historique. Qu'il y soit brisé, c'est incontestable. Seulement, il y avait, jusqu'à ces derniers temps, jusqu'à la condamnation de Loisy, une

1. Cf. l'ouvrage très documenté de l'abbé Houtin : « *La question biblique chez les catholiques de France au* XIXe *siècle*. Paris, Picard ; 2e édit., 1902.

2. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 191.

3. *Autour, etc...*, p. XXV. Cf. *l'Évangile et l'Église*, p. XXIII et p. 67 (2e édit., p. 101). Relativement à ce problème, cf. ci-dessus notre note de la p. 147.

échappatoire. Il est brisé, disait-on, dans sa forme autoritaire et barbare, mais son essence s'en dégage plus pure et plus active.

De là, cette conception si répandue de nos jours, si séduisante — pure équivoque et illusion d'ailleurs (non au point de vue humain, mais au point de vue catholique) — du *symbolisme* des dogmes. Auguste Sabatier[1] et Alfred Loisy en sont les représentants, dans l'Église protestante et dans l'Église catholique. Tous deux ont vu dans les dogmes des constructions de la foi, de l'imagination créatrice, symbolisant nos tendances, aspirations, sentiments moraux, métaphysiques et religieux. Leurs ouvrages ont été condamnés à Rome et c'était inévitable. Rome ne pouvait se suicider en les acceptant et approuvant, alors que sa doctrine est tout à l'opposite. L'Église s'affirme, en effet, autorité *surnaturelle* ayant de par Dieu mission d'enseigner des vérités *surnaturelles,* des mystères inaccessibles à la raison (Canon I, § IV). Mais il faut bien se garder de confondre ce *surnaturel* dont parle l'Église avec celui dont parlent les philosophes, à savoir l'au-delà du phénomène, la sphère des noumènes et de la liberté[2], le suprasensible.

On ne comprendrait rien à la question que nous traitons

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion.* Paris, Fischbacher. A Sabatier est mort en 1901.

2. La *moralité,* que les philosophes appellent surnaturelle dans le sens de suprasensible, est, pour les théologiens, d'ordre *naturel.* Et c'est même leur réponse à l'objection : la religion est inutile à l'honnête homme. C'est comme si l'on disait : l'esthétique est inutile à l'honnête homme. On esquive ainsi le problème et c'est tout. Qu'il y ait, dans les dogmes relatifs au surnaturel proprement dit, des symboles de haute valeur morale, nous ne le nions point. Ce symbolisme moral survit à la ruine du surnaturel qu'entraîne celle de la croyance à la personnalité divine. Mais le symbolisme du dogme dépasse la sphère *morale* ; il est aussi *métaphysique,* comme nous le dirons ci-après.

si l'on s'obstinait à demeurer dans cette équivoque. Écoutons un théologien :

« Le *naturel*, le *préternaturel* et le *surnaturel* sont trois degrés différents de participation, par analogie et non par identité, à l'être divin : le *naturel* constitue l'être fini dans son espèce et son individualité propres ; le *préternaturel*[1] l'élève à la perfection naturelle d'un être supérieur, mais, comme lui, fini ; le *surnaturel* l'élève au-dessus de toute perfection naturelle finie, réelle ou possible, et par conséquent le place immédiatement, quoique à une distance encore infinie, au-dessous de l'être divin[2]. »

« La vraie notion du *surnaturel* est celle-ci : à un être créé, Dieu confère une perfection, une énergie, un don, une grâce tellement supérieure à tout être fini même possible, que nulle créature ne peut l'avoir comme naturelle, comme connaturelle à son essence, et ne peut conséquemment ni la mériter, ni l'exiger, ni l'obtenir par ses propres forces. D'où il sait que si le préternaturel dans une créature inférieure est naturel dans une créature supérieure, le surnaturel mis par Dieu dans l'homme, dans l'ange, n'est naturel dans aucune créature supérieure existante ou possible. Il y a donc une distinction aussi essentielle entre le surnaturel et le préternaturel qu'entre celui-ci et le naturel[3]. »

Dieu nous communique donc d'une manière mystérieuse sa propre vie, par la grâce sanctifiante ici-bas, par la vision béatifique, intuitive, dans le ciel. Voilà le vrai *surnaturel* de la théologie catholique, auquel se rapporte ce décret

1. Par exemple, si Dieu, disent les théologiens, donnait à un animal des facultés humaines, à l'homme des facultés angéliques.

2. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*. Cours de théologie de la Faculté de Lille (Paris, Lefort, 1894), nos 5 à 20.

3. Didiot, no 12.

du Concile (§ II, 3) : « Si quelqu'un dit que l'homme ne peut être divinement élevé *à une connaissance et à une perfection qui dépasse sa nature,* mais qu'il peut et doit arriver de lui-même à la possession de toute vérité et de tout bien par un progrès continu, qu'il soit anathème. »

Certains *symbolistes* verront dans le *surnaturel* l'élément divin que les monistes reconnaissent en toute créature, la participation de chaque être à l'universelle vie divine ; nous croyons que c'est à bon droit ; mais, outre que les définitions antimonistiques du chapitre I des Canons ne laissent aucun doute sur l'hétérodoxie de cette interprétation *métaphysique,* ladite interprétation serait insuffisante puisqu'elle porterait sur ce qui est *naturel* à l'être, sur ce qui est de son *essence.*

Voilà d'ailleurs ce qu'enseigne la plus officielle des théologies sur la manière de connaître le surnaturel :

« Si quelqu'un dit que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales et que, par conséquent, il n'est pas requis pour la foi divine que la vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu qui en fait la révélation, qu'il soit anathème. »

« Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut devenir croyable par des signes extérieurs et que, par conséquent, les hommes ne peuvent être amenés à la foi que par la seule expérience intérieure de chacun d'eux, ou par l'inspiration privée, qu'il soit anathème. »

« Si quelqu'un dit qu'il ne peut y avoir de miracles, et par conséquent que tous les récits de miracles, même ceux que contient l'Écriture sacrée, doivent être relégués parmi les fables et les mythes ; ou que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude, et que l'origine divine de

la religion chrétienne n'est pas valablement prouvée par eux, qu'il soit anathème [1]. »

Il n'est donc point de doute possible. L'Église croit à un *surnaturel* essentiellement distinct du *naturel*. Elle n'entend pas être réduite au niveau *d'une simple institution providentielle* ; cette confusion du providentiel et du surnaturel, pour être commode et fréquente, n'en est pas moins, à ses yeux, la plus regrettable des équivoques. Elle rejette donc la théorie symboliste. Son autorité n'est pas et ne saurait être un symbole ; les miracles sur lesquels elle s'appuie ne sont pas des symboles, ni, à ses yeux, les dogmes et les rites surnaturels qu'elle nous conserve et nous offre. L'interprétation symboliste [2] ne peut donc être qu'un *expédient* destiné à ménager la transition pour la masse, ou à sauvegarder la paix de certaines consciences qui ne peuvent suffisamment réagir contre les impressions héréditaires ni les remplacer avantageusement ; elle n'est en aucune manière une *solution* ; en tous cas elle est nettement rejetée par l'Église catholique.

II

L'hypothèse de l'évolution du dogme.

Nous devons attirer aussi l'attention du lecteur sur le dernier canon du § IV : « Si quelqu'un dit qu'il peut se faire qu'on doive quelquefois, selon le progrès de la science, attribuer aux dogmes proposés par l'Église un autre sens que

1. § III, 2, 3, 4.
2. Catholicisme symboliste, protestantisme libéral, judaïsme libéral, etc.

celui qu'a entendu et qu'entend l'Église, qu'il soit anathème. » C'est le problème fameux de l'*évolution du dogme*.

Le terme même d'évolution trahit la modernité de la formule. La préoccupation, elle, n'est pas moderne, car à toute époque les évidentes additions aux formules ou aux rites ont eu besoin d'être justifiées près de la conscience chrétienne. L'analogie de la croissance de la vérité religieuse avec celle d'une semence (comparaison évangélique[1]) avait servi à saint Basile[2] pour expliquer le développement de sa foi personnelle ; saint Vincent de Lérins[3] avait eu recours, pour justifier celui de l'enseignement de l'Église à travers les âges, à la comparaison de la croissance de l'enfant qui se modifie en grandissant tout en conservant son essentielle identité : « Imitetur animarum religio rationem corporum quæ, licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quæ erant permanent » (n° 56). Ce n'étaient que des comparaisons. A quoi se borne, en effet, le progrès dont parle saint Vincent de Lérins ? A ce qu'une croyance se répande davantage, à ce qu'on lui trouve une formule plus claire ou plus condensée, une nouvelle appellation (n° 60), et c'est tout[4]. Néanmoins ces métaphores avaient l'avantage d'être empruntées à l'ordre des choses vivantes, au monde organique.

Les Scolastiques reportèrent la question sur le terrain des abstractions logiques.

« Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint ? » se demande saint Thomas d'Aquin. Et il donne

1. *Matth.* XIII ; *Marc* IV ; *Luc* VIII.
2. *Epist.* 79.
3. Dans son *Commonitorium* composé vers le milieu du v[e] siècle.
4. Sans quoi ce ne serait plus, à ses yeux, un progrès *profectus*, mais un changement *permutatio* (n° 55).

cette conclusion : « Les articles de foi ont cru, avec les siècles, non pas certes quant à la substance, mais quant à l'explication et la profession expresse : car les points qui ont été crus explicitement par les descendants et (présentés) sous un plus grand nombre d'articles, ont été crus tous les mêmes (eadem omnia) implicitement, et (présentés) sous un plus petit nombre, par les ancêtres.

« Dans la doctrine de la foi, les articles de foi jouent le même rôle que les principes évidents par rapport à la doctrine acquise par la raison naturelle ; or, entre ces principes (naturels), il existe un certain ordre, de telle sorte que les uns découlent des autres ; tous, en effet, se ramènent[1] à celui-ci comme au premier (de tous) : On ne peut à la fois affirmer et nier la même chose. Et de même, tous les articles de foi sont implicitement contenus dans quelques premiers croyables (premières vérités de foi), à savoir que Dieu est, qu'il exerce sa providence pour le salut des hommes (cf. Hebr., XI, 6). Car dans l'être divin sont contenues toutes les choses que nous croyons exister éternellement en Dieu, dans lesquelles consiste notre béatitude ; et dans la foi en la providence sont incluses toutes les choses que Dieu dispense à l'homme pour son salut et qui sont la voie (qui mène) à la béatitude. Et de même, quelques-uns des autres articles subséquents (aliorum subsequentium articulorum quidam) sont contenus dans d'autres : dans la foi en l'humaine rédemption, par exemple, l'incarnation du Christ, sa passion, etc.

1. Pure illusion logique. L'indéterminé ne *contient* pas le déterminé ; c'est le contraire qui est le vrai. Et il reste à prouver que c'est tel déterminé qui est réalisé plutôt que tel autre et qui est venu s'ajouter au principe indéterminé et vide.

« On doit donc dire que, quant à leur substance, les articles de foi n'ont pas augmenté dans la suite des temps, car tout ce qu'ont cru les descendants était contenu, mais implicitement, dans la foi des ancêtres. Mais, s'il s'agit de l'explication, le nombre des articles (de foi) a augmenté, car plusieurs points ont été connus explicitement par les descendants qui n'étaient pas connus de leurs ancêtres (cf. Ex. VI, 2; Ps. 118, 100; Eph., III, 5)[1]. »

Cet article est vraiment le triomphe de la méthode scolastique. La solution est toute verbale. Car une vague foi en un Dieu-providence correspond à tout dogme religieux, à tout rite religieux, ceux des plus humbles sauvages, aussi bien que ceux du catholicisme. Or, pour que la solution ait une valeur, il faudrait que ces grandes croyances générales ne pussent correspondre *qu'aux seuls* dogmes catholiques, comme une seule solution aux données de tel problème.

Les théologiens ont donc cherché à préciser : Suarez prétend que la foi, quant à sa substance, fut toujours la même dès le début du genre humain jusqu'à nos jours. Adam a eu une foi explicite au Christ à venir et l'a transmise à ses fils. Mais il a soin d'ajouter : Cette foi explicite ne résidait que dans les principaux croyants, les chefs, les prophètes[2].

Kilber distingue les articles principaux de la foi (Trinité, salut par le Christ, existence de Dieu, Providence) et moins principaux (préceptes relatifs aux sacrifices, sacrements, etc.). Et il arrange ainsi les choses :

1° Les articles principaux n'ont jamais augmenté ;

2° Les moins principaux ont cru *simpliciter*, c'est-à-dire

1. II, IIae, q. I, 7; q. II, 7; q. CLXXIV, 6; IIIa, q. 61, 5, ad 2.
2. *De Fide*, disp. II, s. VI.

dans le vrai sens du mot, depuis Adam jusqu'au Christ et aux Apôtres inclusivement ;

3° Depuis ce temps, les articles de foi n'ont pas cru *simpliciter,* mais seulement *secundum quid.* C'est toujours, au fond, la même distinction de l'implicite et de l'explicite, la croissance *secundum quid* ayant lieu quand l'autorité infaillible explique ce qui était révélé mais obscur, ou controversé, ou bien tire une conclusion du particulier au général [1].

Même étant admise cette autorité, la question, *quand on veut sortir de l'abstrait scolastique pour retrouver la réalité historique,* est celle-ci : Dans ses explications, l'autorité n'introduit-elle *rien de nouveau,* de telle sorte que la foi du croyant soit ainsi obligée d'accepter non plus la vérité elle-même, mais bien des éléments humains que l'on prétend à tort ne plus faire qu'un avec elle ?

Exemple : Loyalement, sincèrement, quand un chrétien de nos jours dit : Jésus est le fils de Dieu, la seconde personne de la Trinité, incarnée pour notre salut ; est-ce *la même* affirmation que celle de Jésus disant devant Caïphe : Oui, je suis le fils de Dieu, c'est-à-dire le Messie, et tu vas bientôt me voir venir sur les nuées du ciel (Marc, XIV, 61, 62) ? Évidemment non ; le mot est le même, le sens est tout à fait différent ; Jésus prend ce terme dans le sens messianique, sans soupçonner même l'existence d'une « trinité » ; l'Église nous impose un sens tout nouveau, nous impose une théorie du Logos, et l'on ne fera jamais admettre à un esprit non prévenu que cette théorie du Logos n'est pas *simpliciter,* dans le sens propre, une addition à la croyance primitive.

1. Kilber, *de Fide.* Migne, *Théol.*, t. VI.

Autre exemple tiré de l'enseignement du Concile de Trente sur l'Eucharistie : « Si quelqu'un nie cette étonnante et singulière conversion de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang (de J.-C.), *les espèces seules du pain et du vin demeurant*, qu'il soit anathème ! » (Sess. XIII ; canon 2.) Ici encore, de bonne foi, est-ce seulement la réelle présence du Christ que le catholique est tenu de croire, ou la transsubstantiation, c'est-à-dire un système spécial, dû soi-disant à Aristote, en réalité aux spéculations scolastiques, et où l'on admet que la couleur, le goût, la quantité du pain et du vin, leurs « espèces sensibles », sont des qualités que la toute-puissance divine maintient après la disparition des substances qui les soutenaient d'abord, comme notre corps soutient un vêtement ? La *transsubstantiation* était-elle contenue plutôt que l'*impanation* dans l'idée de *présence réelle,* comme telle ou telle propriété du cercle implicitement renfermée dans sa définition ? Évidemment non.

Il y a donc, dans le dogme, non seulement croissance « secundum quid », mais additions réelles ; défense est faite au croyant de faire l'analyse de cette nouvelle nourriture spirituelle ; d'où naît peu à peu l'illusion qu'il n'y a pas eu changement, mais croissance normale de la croyance.

C'est donc par loyauté que Gunther regardait les anciennes interprétations dogmatiques comme ayant été les meilleures à tel ou tel moment donné, comme s'harmonisant le mieux avec la civilisation et les besoins de telle époque. « Mais, à mesure que l'exigeait la marche du progrès, elles devaient être remplacées par d'autres, qui se rapprocheraient davantage de la vérité absolue et seraient par conséquent plus conformes aux lumières naturelles de la raison.

« Voici un des exemples que Gunther donnait de cette transformation des dogmes. Au ve siècle, disait-il, le Concile d'Éphèse a rejeté la division de l'Homme-Dieu en deux personnes, l'une humaine, l'autre divine. Suivant la psychologie de cette époque, sa condamnation indiquait qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne en deux natures ; elle renfermait donc une part de vérité, car elle exprimait que l'humanité du Christ a été unie au Verbe de Dieu depuis le commencement de son existence. Mais la définition d'Éphèse ne pouvait donner une parfaite intelligence de la doctrine chrétienne, parce qu'on ignorait alors la philosophie telle que le XIXe siècle l'entend. Suivant la philosophie de notre temps, il faut admettre en effet que les deux personnes, la divine et l'humaine, persistent après l'union. Il ne faut donc plus comprendre comme au ve siècle, qu'il y a dans le Christ, unité réelle de personne, mais on doit entendre qu'il est une seule personne formée de deux personnes réunies. C'est d'après le même système que Gunther appelait le Concile de Trente une sorte d'*intérim,* dont on ne pouvait savoir s'il serait remplacé ou non par du définitif[1]. »

Le tort de Gunther, c'est d'avoir mis de la sorte la foi à la merci des incessantes variations de la philosophie qui, d'ailleurs, n'atteint pas davantage l'*absolu* que la théologie, et s'exprime en formules qui auront toujours besoin d'être revisées et complétées. Il ne faut pas confondre la théorie de Gunther avec celle de théologiens orthodoxes qui distinguent entre le fond, la substance de la foi, du dogme, et les formules dont on se sert pour l'exprimer. La substance est immuable, les formules ont varié, varient et varieront.

1. Vacant, *Études théol. sur le Concile du Vatican,* t. II, p. 284.

Voici l'expression de cette doctrine que nous sommes heureux d'insérer ici, non seulement parce qu'elle est de notre très aimé et regretté maître M. Hogan, de Saint-Sulpice, mais parce qu'elle a paru dans un livre muni de l'approbation du R. P. Lepidi, maître du Sacré-Palais :

« Si les plus hautes vérités de la foi dépassent la portée de l'intelligence humaine, l'Église ne peut se servir pour les formuler, que du langage humain, toujours imparfait, souvent inexact, si on le prend trop à la lettre ou si on le serre de trop près. Par suite, le développement de l'intelligence du dogme ne peut-il amener, au cours des siècles, des manières nouvelles de parler et de penser qui se rapprocheront davantage des vérités elles-mêmes telles qu'elles existent dans l'esprit de Dieu ? Après tout, le langage de la Bible, aussi bien que celui de l'Église, n'est qu'un vêtement humain donné à la pensée divine ; ce sont des formes empruntées à certaines manières de voir, à certaine philosophie des choses humaines appliquées en leur temps aux choses divines. C'est ainsi que nous retrouvons dans les diverses définitions dogmatiques des siècles passés, l'empreinte visible de la pensée des Juifs, des Grecs ou des Scolastiques. Ne peut-on imaginer un progrès ultérieur qui permettrait aux théologiens — tout en demeurant fidèles au sens substantiel de ces définitions dont il n'est jamais loisible de s'écarter, — de les exprimer sous quelque forme nouvelle, s'harmonisant mieux à la fois avec un état plus avancé de l'esprit humain et avec l'éternelle, l'immuable vérité[1] ? »

L'éternelle équivoque revient ici encore : qu'entendre par

1. *Les études du clergé*, p. 208, Lethielleux, 1901.

substance du dogme ? Nous venons de citer un exemple, l'Eucharistie, où il est impossible de dire que l'idée de transsubstantiation n'a pas été ajoutée à celle de présence réelle et, aux yeux des théologiens, fait néanmoins partie de la *substance* du dogme. Cela paraît si clair, en théorie, de distinguer ce qui est et ce qui n'est pas de la substance du dogme ! En pratique, c'est un problème inextricable.

Toujours est-il que la condamnation de Gunther par le Concile du Vatican est incontestable : « Si quelqu'un dit qu'il peut se faire qu'on doive quelquefois, selon le progrès de la science, attribuer aux dogmes proposés par l'Église un autre sens que celui qu'a entendu et qu'entend l'Église, qu'il soit anathème[1]. » Et voici le commentaire par le Concile lui-même[2] : « La doctrine de la foi que Dieu a révélée n'a pas été livrée comme une invention philosophique aux perfectionnements de l'esprit humain, mais elle a été transmise comme un dépôt divin à l'Épouse du Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement enseignée. Aussi doit-on toujours retenir ce sens-là des dogmes sacrés que la sainte mère Église a déterminé une fois pour toutes, et ne jamais s'en écarter sous prétexte et au nom d'une intelligence supérieure de ces dogmes. » « *Is* sensus *perpetuo* est retinendus *quem semel* declaravit sancta mater Ecclesia. »

Pas d'échappatoire possible. Pourtant un courageux, loyal — et illusoire — effort vient d'être tenté à notre époque. Je ne parle point de ces théories hybrides où l'on dissimule sous le nom moderne et flatteur d' « *évolution* » du dogme[3] la vieille théorie d'un passage du sens *implicite*

1. § IV, 3.
2. *Caput,* IV.
3. *La vie du dogme catholique. Autorité. Évolution,* par le P. de la Barre

au sens *explicite*. En quoi, encore une fois, la transsubstantiation est-elle plus implicitement contenue dans l'idée de présence réelle que l' « impanation » luthérienne ? Tout cela n'est que pur artifice verbal.

C'est le désir de nous donner autre chose que des mots, autre chose aussi que des théories philosophiques, dont abusaient les Allemands, et des impressions personnelles, qui a conduit l'abbé Loisy à exposer une nouvelle théorie de l'évolution, réelle cette fois, vivante et non purement logique, des dogmes chrétiens.

Nous sommes obligés de reconnaître que M. Loisy part d'un principe contestable : « La meilleure apologie de tout ce qui vit est dans la vie elle-même[1]. » C'est vrai au point de vue de l'explication historique du fait ; c'est faux au point de vue de *la justification de sa valeur* d'où seulement résulte l'obligation d'y adhérer par la foi religieuse. La réalisation, le succès, ne garantissent pas cette valeur.

La fragilité de la base permet de conclure à celle de l'édifice[2] ; cela ne nous dispense point de connaître, d'étudier cet édifice.

La justification de ce qui vit est dans la vie elle-même ; toute vie évolue ; la foi chrétienne a donc dû évoluer :

« Pourquoi ne pas mettre l'essence du christianisme dans la plénitude et la totalité de sa vie qui, par cela même qu'elle est vie, est mouvement et variété, mais, en

S.-J. Paris, Lethielleux, 1898. — Les images, théories théologiques, ne sont que des « moyens d'exposition », suffisants et légitimes, malgré leurs imperfections. C'est précisément ce qu'il faudrait démontrer. Le sens fondamental ne change pas, dit-on, quand changent les théories ou formules. Quel sens ? On serait bien embarrassé de le dire, par exemple pour l'Eucharistie.

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 170. 2e édition, p. 214.

2. Je parle, bien entendu, au point de vue *théologique*, non au point de vue *historique*.

tant que vie procédant d'un principe évidemment très puissant, a grandi suivant une loi qui affirmait, à chaque progrès, la force initiale de ce qu'on pourrait appeler son essence physique, révélée dans toutes ses manifestations ? Pourquoi l'essence de l'arbre devrait-elle être censée contenue dans une particule du germe d'où il est sorti, et pourquoi ne serait-elle pas aussi véritablement et plus parfaitement réalisée dans l'arbre que dans la graine ? Le procédé d'assimilation par lequel se fait la croissance est-il à regarder comme une altération de l'essence virtuellement contenue dans le germe, et n'est-il pas plutôt la condition indispensable de son être, de sa conservation, de son progrès dans une vie toujours la même et incessamment renouvelée[1] ? »

« Il n'est aucune institution sur la terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel. Ce principe est contraire à la loi de la vie, laquelle est un mouvement et un effort continuel d'adaptation à des conditions perpétuellement variables et nouvelles. Le christianisme n'a pas échappé à cette loi, et il ne faut pas le blâmer de s'y être soumis. Il ne pouvait pas faire autrement[2]. »

« Le fait est que le développement du dogme n'est pas dans l'Évangile ; et il ne pouvait pas y être. Mais il ne s'ensuit pas que le dogme ne procède pas de l'Évangile, et que l'Évangile n'ait pas vécu et ne vive encore dans le dogme, aussi bien que dans l'Église. L'enseignement et l'apparition même de Jésus ont dû être interprétés. Toute la question

1. *L'Évangile et l'Église*, 1re édit., p. XXVI ; 2e édit., même page.
2. *Ibid.*, 1re édit., p. 111 ; 2e édit., p. 155.

est de savoir si le commentaire est homogène ou hétérogène au texte[1]. »

Toute la question, en effet, est là. Relativement facile à résoudre quand on demeure dans les considérations générales ou que l'on oppose, comme le faisait jadis Newmann[2], contre les Anglicans, cette argumentation à un adversaire qui admet déjà presque entièrement l'ensemble des doctrines catholiques, elle devient terriblement complexe quand on s'adresse à des incroyants et que l'on précise le point controversé.

M. Loisy n'échappe aux difficultés qu'en affirmant que l'Église a été « ce qu'elle avait besoin d'être », que les interprétations dogmatiques ont été « nécessitées par les circonstances », que telle ou telle phase de l'évolution s'explique par l'action du « Christ immortel, glorifié », toujours vivant et agissant, du « Christ-Esprit », de « l'Esprit[3] ».

C'est même ainsi qu'il explique la soi-disant « homogénéité » de l'évolution des dogmes. Il faut bien constater et avouer historiquement des *changements*, comme il y a des changements entre l'adulte et l'enfant, mais pour le même motif, ces changements ne sont pas des changements *essentiels*, l'Esprit-Saint maintenant dans l'évolution l'*identité du type et de la loi*[4]. C'est toujours la vie chrétienne, la conscience chrétienne ; le développement se fait, non en dehors de la foi, mais « dans la foi[5] » ; donc, aux yeux *de la foi*, il n'y a pas eu changements essentiels, hétérogénéité.

1. P. 94, 2e édit., p. 172.
2. M. Loisy s'est tellement incorporé et nous a tellement infusé l'idée fondamentale du *Développement de la doctrine catholique* que je n'ai pas cru nécessaire d'insister sur le célèbre *Essai* (1845).
3. P. 227, 229, 231, 234, 240, 243, 247, 252, 257 de *Autour d'un petit livre*.
4. *Ibid.*, p. XXVIII.
5. *L'Évangile et l'Église*, p. 163 ; 2e édit., p. 207.

Mais ces explications supposent *que l'on croit déjà* au Christ, au Saint-Esprit ; elles apparaîtront donc, aux yeux de l'incroyant, des *pétitions de principe* destinées à combler la distance entre le *fait* et le *droit,* entre l'*idéalisation* et la *légitimité* de cette idéalisation des paroles, actions et intentions de Jésus ; ce sont d'excellentes explications historiques, mais jamais, au grand jamais, on ne tirera de là cette infaillibilité, ce droit de s'imposer *exclusivement* à *toute* conscience que s'arroge l'Église catholique. Elle-même prétend bien posséder d'autres titres et elle l'a prouvé par la condamnation des écrits de l'abbé Loisy.

M. Loisy s'illusionne jusqu'à penser que la croyance à l'évolution du dogme est un nouveau dogme qui est en train de se former[1]. L'autorité ecclésiastique lui a prouvé qu'elle ne l'admet point. Ce qui est vrai, c'est que Loisy, comme Sabatier, a dégagé une *loi historique,* non un dogme théologique. Il a montré comment *historiquement* les choses se passent. Libre au croyant de dire que là où il y a changement historiquement parlant, il y a identité *pour la foi* ; c'est une *idéalisation,* un *symbolisme,* mais ce n'est plus la doctrine de l'Église. Ou accepter celle-ci telle qu'elle est, ou réconnaître qu'à une nouvelle manière de concevoir le divin correspond une nouvelle manière de concevoir la société religieuse. L'universelle évolution, c'est rigoureusement vrai, transforme la société spirituelle comme la société économique. Avouons-le franchement au lieu de nous torturer l'esprit à nous suggestionner que la nouvelle croyance à des faits *vrais seulement pour la foi* est « *homogène* » à l'ancienne croyance à ces faits considérés comme des réalités historiques !

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 162 ; 2e édition, p. 205.

CHAPITRE XI

LA RENAISSANCE DU « FIDÉISME »

Malgré sa condamnation par le concile du Vatican, le *fidéisme* a trouvé de nouveaux et, sans nul doute, d'involontaires interprètes en la personne des plus célèbres apologistes de notre époque : M. Brunetière, M. Blondel et l'abbé Loisy. Nous disons : *involontaires* interprètes, car tous trois souscriraient aux décisions de l'Église portées contre les Bautain ou les Schleiermacher ; ils ne s'aperçoivent pas que, tout en désavouant ces systèmes, ils retombent dans des manières de voir et de procéder analogues, sinon identiques. Analysons la pensée de ces trois hommes d'une science, d'une sincérité, d'un désintéressement irrécusables. Si nous contestons la valeur de leurs affirmations, nous l'avons déjà observé, c'est uniquement au point de vue de la théologie orthodoxe.

I

Forme sociale : M. Brunetière.

M. Brunetière, à la première page du second volume de ses *Discours de combat,* indique lui-même le plan de son

apologétique : « La France, depuis Descartes, dit-il, n'a pas eu de penseur plus original ou plus profond qu'Auguste Comte et l'Angleterre, depuis Newton, n'a pas connu de savant plus illustre que Darwin, ni dont la doctrine ait engendré plus de conséquences. J'admire donc Darwin et Auguste Comte. Je les admire si fort qu'après avoir employé quelque trente ans de ma vie à me les « convertir en sang et en nourriture », selon le mot d'un vieil auteur, j'ai formé le projet d'en employer le reste à tirer de l'*Origine des espèces* et du *Cours de philosophie positive* les moyens d'une apologétique nouvelle, qu'on trouvera, je le sais bien, non moins hasardeuse que nouvelle, mais dans l'avenir de laquelle je ne mets cependant pas moins d'espoir que de confiance. Le discours qu'on va lire, sur les *Raisons actuelles de croire*, qui continue le discours sur le *Besoin de croire* et que continue lui-même le discours sur les *Motifs d'espérer*, est un essai de cette méthode. »

Le *besoin de croire*[1] est inhérent à la nature humaine : réalité de la cause extérieure de nos sensations physiques, valeur de la loi morale, réalité de l'absolu, de l'infini, du parfait, tout cela est objet non de démonstration, mais de croyance, or, c'est tout cela qui constitue la vie même de l'esprit humain, de la conscience humaine.

M. Brunetière le montre on ne peut mieux. Mais cette croyance naturelle, autonome, ce « consentement de soi-même à soi-même », comme dit si bien Pascal, n'est nullement la foi surnaturelle, hétéronome, à une autorité extérieure. M. Brunetière le reconnaît lui-même (p. 322). Pourquoi, dès lors, poursuivre l'argumentation ? Elle est

1. *Discours de combat*. Première série, p. 295.

entachée de sophisme par cette équivoque fondamentale et M. Brunetière si sévère au sujet des jeux de mots théologiques (p. 330), devrait donner l'exemple et ne pas conclure du besoin de croyances naturelles et immanentes à notre nature à un soi-disant besoin de croyances surnaturelles.

D'autant qu'il n'est nullement vrai que le besoin de croire au monde extérieur, au devoir, à l'absolu, « implique nécessairement la constitution d'une autorité qui fixe la croyance[1] », la maintienne inaltérée, la dégage de l'arbitraire des opinions individuelles, etc. L'équivoque s'aggrave donc d'une inexactitude.

Quant au second argument : *valeur sociale* du Christianisme, résumé en ces mots : « Humainement parlant, il s'est trouvé dans le christianisme une vertu sociale et civilisatrice qui ne se retrouve dans aucune autre religion[2] », nous ne songeons pas à contester sa valeur[3], tout en observant que cette « vertu sociale » peut bien lui venir de ce qu'il renferme de raison et de conscience humaines plutôt que de son élément autoritaire prétendu révélé ; mais l'objection de fond est celle-ci : de pareils arguments ne sortent pas de la sphère *naturelle* et on ne saurait conclure de là à une religion *surnaturelle*, à des dogmes *surnaturels*, à une autorité *surnaturelle* (dans le sens *théologique* du mot « surnaturel » expliqué au précédent chapitre).

Dans le discours sur les *Raisons actuelles de croire*[4], M. Brunetière, il est vrai, complète son argumentation en réclamant que l'on ne sépare pas la morale chrétienne du

1. P. 336.
2. P. 335.
3. Voir *Note X* à la fin du volume.
4. 2e série, p. 3.

« fait historique » qui la fonde. Et comme il n'admet que dans les grandes lignes les conclusions de la Critique, il lui est facile de triompher en déclarant qu'il en reste toujours assez pour « prouver l'autorité de l'Église[1] ».

C'est la question. M. Brunetière a, certes, le droit de déclarer qu'il n'est pas convaincu par les arguments des critiques contemporains ; que, pour lui, la résurrection de Jésus, l'établissement de l'Église par Jésus, sont de l'histoire. Mais si nous reconnaissons, avec Loisy, que *ce n'est pas* de l'histoire, que deviendra l'argument ?

Il n'y a pas grande illusion à se faire, d'ailleurs, sur la valeur *théologique* de ces dogmes interprétés d'après la méthode positivo-évolutionniste. Nous soulignons théologique, car nous ne cesserons de répéter qu'au point de vue *naturel, humain,* toutes ces théories nouvelles renferment beaucoup d'affirmations précieuses, qu'elles excellent à faire ressortir ce que les mythes théologiques, les symboles des dogmes et des rites, contiennent d'humaine et naturelle vérité. Mais pas d'équivoque, là encore ! Et, par exemple, lorsque, dans le discours sur les *Motifs d'espérer,* M. Brunetière nous dit qu'*à sa manière*[2] la science confirme le dogme du péché originel, qu'il sache bien que cette *manière* n'est pas du tout la manière orthodoxe : la privation de grâce sanctifiante, *surnaturelle,* qui est l'essence du péché originel d'après la théologie, n'est en aucune manière la même chose que le réveil en nous du vieux fond animal atavique.

Nous constaterons, dans les doctrines qui vont suivre,

1. *Ibid.*, p. 43.
2. 2e série, p. 200.

cette même tentative d'édifier le surnaturel théologique sur le surnaturel philosophique, le suprasensible, qui est le *naturel*, pour les théologiens. M. Blondel et M. Loisy auront soin d'y joindre la *foi chrétienne* affirmant, expérimentant elle-même sa propre valeur; voilà pourquoi nous appelons ces théories une renaissance fidéiste. M. Brunetière, plus ou moins fidèle à la vieille exégèse, a pu et su éviter du moins cet inconvénient. Si, donc, nous lui appliquons la dénomination de *fidéiste*, c'est que son langage[1], au sujet de la philosophie, n'est rien moins qu'orthodoxe. « Capable de construire de savants et quelquefois admirables systèmes, capable aussi, sur toutes les questions, et même sur celles qui nous intéressent, de nous fournir deux ou trois réponses, la philosophie, réduite à ses seules ressources, ne l'est, ni de déterminer notre choix entre ces réponses, ni surtout de nous démontrer qu'il y en ait une de préférable aux autres. Cela la passe et la dépasse! Elle a besoin ici d'un secours étranger. » Que M. Brunetière veuille bien relire les condamnations de Bautain, de Bonnetty et le Canon I *de revelatione* du Concile du Vatican, et il se convaincra vite qu'il a inconsciemment réédité la théorie des traditionalistes mitigés.

1. P. 22, 23. — Dans un discours (supplément des *Débats* du 10 mai 1904), prononcé à Amsterdam, sur les *Difficultés de croire*, M. Brunetière soutient à bon droit que « l'affirmation du surnaturel est inséparable de l'affirmation de l'existence de Dieu ». Mais 1° il retombe dans l'équivoque coutumière : parle-t-il du surnaturel des théologiens ou de celui des philosophes? 2° il semble toujours considérer l'affirmation de l'existence d'un Dieu personnel comme une chose qui va de soi, ce que l'Église elle-même n'admet point. « Ce n'est pas une objection qu'il s'agit aujourd'hui de réfuter, ni même dix, c'est une « mentalité » qu'il s'agit de refaire. » Dans ces paroles qui terminent le discours, il semble bien que la *mentalité* préconisée par M. Brunetière soit ce que l'Église appelle *fidéisme*.

II

Forme philosophique : M. Blondel.

Malgré les obscurités d'expression dans lesquelles s'enveloppe la pensée de M. Blondel, elle est, sans conteste, le coup de sonde le plus profondément et le plus sûrement jeté, à notre époque, dans les abîmes de la croyance. Elle donne une *forme* à la *matière* fournie par M. Loisy, qui, en reconnaissant les données de la conscience comme le nécessaire complément de l'histoire, en arrive, nous le dirons plus loin, à des vues analogues mais insuffisamment développées.

Les numéros des 16 janvier, 1er et 16 février 1904, de la revue *La Quinzaine*[1] contiennent une étude des plus importantes de M. Blondel sur les *Lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. M. Blondel se défend de toute allusion personnelle et entend n'examiner que des systèmes-types : l'*extrinsécisme* où il est facile de reconnaître la théorie scolastique classique, et l'*historicisme* qui prétendrait légitimer la foi chrétienne et catholique par les faits seuls de l'histoire.

Ce que les *extrinsécistes* considèrent dans les faits, ce ne sont pas les faits eux-mêmes, ni « leur contenu original, leur relation réelle avec le milieu où ils ont apparu, leur place dans la chaîne historique; c'est un caractère accidentel, *extrinsèque* et générique; ce par quoi un phénomène, peu importe lequel, apparaît miraculeux ou surnaturel ».

1. Paris, 45, rue Vaneau.

L'esprit interprète les faits-signes : il y constate le miraculeux et, de là, infère le divin, qui lui révèle le surnaturel; tout cela, il le croit trouver au dehors, de telle sorte que le surnaturel lui apparaît comme extérieur, extrinsèque à sa pensée et à sa vie. Ce que M. Blondel attaque ici, c'est la méthode abstraite bien plus que le fond même des idées. Les extrinsécistes, les scolastiques, étaient *blondellistes* par avance, car c'est dans leur conscience qu'ils puisent[1] « pour majorer le sens obscur des faits et pour extraire des événements visibles la foi à l'invisible surnaturel » ; ils ne s'aperçoivent pas que ce qu'ils nomment les *faits* est, en partie du moins, créé et construit par eux, par l'impression subjective enrichie de tous les trésors que recèle et infuse dans ladite impression l'activité propre de l'esprit qui la subit.

Quant à l'*historicisme* (l'historicisme pur et théorique qu'imagine M. Blondel), il est plus facilement réfutable. Il est impossible, en effet, de considérer un fait extérieur — autrement que par un artifice de *méthode* — sans penser aux forces intérieures qui l'ont produit et sans admettre que ces faits (actes ou paroles) n'épuisent pas la réalité psychique dont ils sont l'imparfaite, l'incomplète expression. Dès lors, ce n'est pas uniquement par les quelques paroles ou faits de Jésus que la critique historique admet comme authentiques que l'on pourra juger de Jésus ou de son œuvre. Autant voudrait dire qu'une esquisse, une silhouette équivalent à la personne vivante dont elles ne sont qu'un fugitif et infinitésimal aspect.

Et c'est alors que M. Blondel nous montre où il faut

1. Voir ci-dessus, chap. VI, § 2, leur théorie du rôle de la volonté, c'est-à-dire des tendances dans la foi.

chercher ce surplus, cette « plus-value » de la croyance sur les faits : *dans la tradition,* et qu'il donne une admirable analyse et explication de ce qu'est, au point de vue psychologique et moral, cette *tradition*, dont l'Église catholique a toujours proclamé l'existence et la valeur, conjointement à celle des Écritures.

Cette *tradition*, il ne faut pas se l'imaginer comme un ensemble de « choses dites explicitement, prescrites expressément, ou faites délibérément dans le passé », mais non écrites, et transmises oralement jusqu'à nos jours. Il s'agit de « vérités dont le passé *a vécu*[1] sans avoir pu les énoncer ou les définir explicitement » ; il s'agit du passé accepté non sous son « *aspect intellectuel* », mais « *dans sa réalité vitale* » qui déborde, nous venons de le dire, tous les textes et tous les faits.

L'ancienne théorie scolastique de l'évolution *logique* du dogme, par le passage *logique* de l'implicite à l'explicite allait se heurter contre d'insolubles objections de faits : comment voir dans l'idée du Logos ou de la Sagesse éternelle une idée implicitement contenue dans celle du Messie ; dans la transsubstantiation une idée plus implicitement contenue que celle d'impanation dans celle de présence réelle ?

Que M. Loisy ait compris la vraie solution de la difficulté, en la plaçant non dans la raison raisonnante, dans la pensée logique abstraite, mais dans la conscience chrétienne, dans la vie chrétienne, dans le Christ *vécu* et non dans le Christ expliqué par la métaphysique, c'est incontestable, mais le mérite d'avoir trouvé à ce sujet l'exacte formule, appartient à M. Blondel : « La Tradition apporte à la conscience dis-

1. Le « mihi vivere Christus est » de l'épître aux Philippiens est, en effet, un bel exemple de vérité sentie et expérimentée avant d'être intellectualisée.

tincte des éléments jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique, plutôt qu'exprimés, relatés et réfléchis. Donc cette puissance conservatrice et préservatrice est en même temps instructive et initiatrice. Tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle *découvre*, elle a l'humble sentiment de le *retrouver* fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout; mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau *parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu* ».

Nous soulignons ces dernières paroles qui constituent une explication vraiment neuve[1] et, du moins en partie, psychologiquement vraie de ce quelque chose jusqu'alors si confus et si impénétrable : la *tradition*.

S'ensuit-il que M. Blondel ait fourni une solution à tous points de vue satisfaisante ? Loin de là.

Ce qu'il dit, en effet, de la *vie* qui dépasse tellement l'*intellectualité*, ce qu'il dit de l' « âme tout entière » comme s'exprimait déjà Platon, de ce mystère vivant d'énergies latentes, de tendances plus ou moins inconscientes, qui déborde la pensée consciente et réfléchie, est absolument certain.

Mais il est surprenant qu'un aussi bon psychologue — peut-être donc meilleur métaphysicien que psychologue — ait semblé supposer que l'impression primitivement reçue continue à traduire fidèlement son objet et à exprimer son seul contenu originel à travers la série des âges ; il a négligé le rôle de l'*imagination créatrice*[2], si considérable,

1. Cfr. *Note* XI.

2. Nous assistons à l'idéalisation progressive de Marie, mère de Jésus : nous avons entendu définir son Immaculée-Conception ; l'Assomption viendra

même chez l'homme le plus sincère, dès que la passion religieuse ou autre s'éveille et s'exalte. Qu'elle ait, dès le début et ultérieurement, idéalisé l'image perçue et l'impression reçue, c'est une chose incontestable et dont M. Loisy s'est admirablement rendu compte, surtout dans son étude sur le *Quatrième Évangile*, lequel Évangile n'est qu'une « *idéalisation* » des récits synoptiques.

Dès lors, toute la série des alternatives dressées contre l'historicisme par M. Blondel se retournent contre lui : comment *choisir* entre le Jésus historique et le Jésus de la croyance, entre l'Évangile réalisé par l'Église et l'Évangile idéal, entre l'explication strictement psychologique de l'histoire chrétienne et son explication surnaturelle ? Le christianisme, l'Église, ne sont-ils pas créés en grande partie par les besoins et aspirations mystiques de l'Humanité, romans sublimes, mythes admirables et féconds, fondés *sur* le Christ, mais non *par* le Christ ? Et, ajouterons-nous, le Christ n'est-il pas, de la même manière, fondé *sur* Jésus ?

Comme M. Loisy, M. Blondel en appelle *à l'Esprit-Saint*[1], « aux suggestions de l'Esprit invisible simultanément présent à tous les moments de la durée et à toutes les formes de la civilisation ». C'est l' « *Esprit* » qui maintient, nous a dit Loisy, l'*homogénéité* du développement, d'où résulte une évolution, non un changement, C'est lui qui empêche l'idéalisation de devenir un mythe, un roman. Mais qui ne voit que, dans cette affirmation de l'existence et du rôle

bientôt sans doute ajouter un trait nouveau à l'idéale image. Cf. Ribot : *L'imagination créatrice*, et la *Logique des sentiments* (Alcan).

1. C'est la seule manière d'expliquer ce qu'on appelle « la conscience chrétienne », la « conscience de l'Église ». Poser cette conscience *a priori* est donc une forme non avouée, mais réelle, du *fidéisme*.

de l'Esprit-Saint, il y a pétition de principe, ou *fidéisme*, comme on voudra ?

Seconde difficulté. La même que nous opposions ci-dessus à M. Brunetière : ou bien affirmer sans preuves suffisantes le surnaturel (et c'est encore le *fidéisme*), ou bien laisser inexpliqué et injustifié le passage du naturel au surnaturel.

Car si M. Brunetière demeure dans l'équivoque au sujet du *surnaturel*, il n'en est pas de même de M. Blondel qui sait très bien que le surnaturel théologique (la « déification » de l'homme) ne doit pas être confondu avec le surnaturel philosophique, le supra-sensible.

Comment passer de l'un à l'autre ? « Quelle garantie rationnelle, quelle justification philosophique est-il possible d'invoquer ici contre les fantaisies du vœu propre et l'illuminisme des intuitions ou des déductions outrancières ? » L'*extrinsécisme* nous la donnait : des miracles bien et dûment, historiquement, constatés (pensait-on), prouvaient l'autorité divine obligatoire de l'Église qui nous enseigne nos fins surnaturelles. Tout cela se tenait, une fois admis le point de départ.

Nous cherchons en vain l'équivalent dans les œuvres de M. Blondel. Nous y trouvons bien les appréciations, les sentiments de M. Blondel qui estime certains faits de l'histoire religieuse, humainement, naturellement inexplicables, mais il nous a trop bien dit lui-même que ces questions de *possibilité* « ne relèvent pas de la science positive » pour que nous voyions dans ces affirmations d'impossibilité d'explication naturelle et ce recours au surnaturel autre chose qu'une affirmation individuelle de foi, contagieuse pour des tempéraments de même complexion psychique, inactive, indifférente pour les autres.

Certes, nous admirons et acceptons en grande partie les théories exposées dans l' « *Action* »[1] par l'éminent penseur, mais plus nous relisons ces belles pages de philosophie vivante, moins nous y trouvons la véritable légitimation du passage du naturel au surnaturel chrétien, autrement que comme une *hypothèse*[2]. Hypothèse que la réalité justifie, dira-t-on. Mais c'est le point contesté, car il n'est pas d'effort moral que l'on puisse *à priori* déclarer impossible à la nature humaine — ou dont l'on ne trouve le semblable, l'équivalent, dans d'autres religions, ou en dehors de toute religion positive. M. Blondel montre bien qu'il n'y a aucune contradiction et incompatibilité entre les théories théologiques chrétiennes et les théories psychologiques et métaphysiques les plus exactes. Il ne va pas au delà. Quant à considérer les dogmes comme nous révélant les « profondes exigences de la volonté » qui découvre en eux « l'image de nos besoins réels et la réponse attendue[3] », cette apologétique renouvelée de Pascal et approfondie par M. Blondel et son école[4], laisse subsister tout entier le problème : ces dogmes, ces mythes (le mythe d'un Dieu personnel tout le premier) ne répondent-ils pas à nos besoins, précisément parce qu'ils ont été créés par notre sentiment religieux lui-même

1. Un vol. in-8. Paris, Alcan.
2. L'*Action*, p. 403.
3. L'*Action*, p. 391 et suiv., p. 409 et suiv. Cf. aussi *Les exigences de la pensée contemporaine et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Annales de philos. chrétienne, janvier à juillet 1896.
4. Cf. *Le dogmatisme moral* du R. P. Laberthonnière et l'article de l'abbé Ch. Denis, sur *la Méthode d'immanence en apologétique* (*Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1901). La vérité et la grâce divines créent une *hétéronomie* si on ne considère pas Dieu comme *immanent* à notre âme. Sans doute, mais c'est un jeu de mots, à moins d'admettre la vraie immanence : le *monisme* (que, d'ailleurs, nous ne donnons que comme une hypothèse).

et non par un Dieu substantiellement distinct de nos facultés mystiques ?

Analysons notre conscience ; constatons que notre action est grosse de l'idéal ; constatons aussi « l'effort de la volonté pour s'égaler à son propre élan[1] », la « nécessité de créer du nouveau, du mieux », de « nous livrer à l'être que ~~que~~ nous ne sommes pas comme à l'unique salutaire[2] », tout cela et tant d'autres choses analogues si bien observées par M. Blondel ne sont que le *fieri*, la progressive réalisation *de notre nature humaine* ; tout cela n'est surnaturel que par rapport à ce que nous appelons la nature physique, matérielle et mécanique ; c'est le surnaturel philosophique, le supra-sensible psychologique et moral. A moins d'admettre, pour les besoins de la cause, une expérience spéciale du surnaturel chrétien, un sens, un *goût* mystique spécial qui nous permettrait de le distinguer de tout autre, ce que n'acceptera aucun théologien catholique.

Comme Pascal encore, M. Blondel recommandera à l'incrédule d' « agir d'abord comme s'il avait déjà (la foi), pour qu'elle jaillisse en sa conscience des profondeurs de cette action héroïque qui soumet tout l'homme à la générosité de son élan[3] » ; il prouvera bien ainsi que la foi passe de la pratique dans l'esprit, non de la pensée dans le cœur, nullement que cette foi soit *surnaturelle*, car il faudrait, nous le répétons, être assuré préalablement que tel degré d' « *héroïsme* » est *impossible* aux facultés *naturelles* de l'homme. Qui oserait l'affirmer autrement que *comme une hypothèse*? Or, l'Église n'accepte pas cette sorte de proba-

1. L'*Action*, p. 394.
2. L'*Action*, p. 355, 356.
3. L'*Action*, p. 355, 356.

bilisme chrétien. Ou bien l'on se contentera d'une affirmation catégorique mais gratuite, constituant un véritable *fidéisme,* irréfutable, mais d'une valeur toute personnelle, individuelle. Si l'on veut s'en convaincre, que l'on se reporte aux pages où M. Blondel croit prouver qu'*il faut* un médiateur, un intercesseur, un sauveur [1]. Un Indien prouverait de la même manière qu'*il faut* un Bouddha. Que l'on se reporte surtout aux lignes surprenantes où M. Blondel montre qu'*il faut* un enfer [2] et en légitime les éternels supplices. C'est le meilleur échantillon possible des dangers et abus de cette méthode, excellente lorsqu'elle demeure dans la sphère psychologique et naturelle, insuffisante dès qu'elle prétend conclure au surnaturel proprement dit, tel que l'enseigne la doctrine catholique.

III

Forme historique : M. Loisy.

Nous avons parlé déjà du peu de goût que manifeste M. Loisy pour les théories *philosophiques.* « Je ne suis pas philosophe... Je me sens trop ignorant de la philosophie », dit-il [3]. Qu'on ne l'en croie qu'à demi. Loisy a cette philosophie « qui se moque » de la philosophie, nullement pédantesque, mais très nette et accentuée ; il suffirait pour s'en convaincre de lire la page xxxiii de l'*Évangile et l'Église* ou la page 191 d'*Autour d'un petit livre.* Voici, par exemple, qu'en trois

1. L'*Action*, p. 398. 399.
2. L'*Action*, p. 372.
3. *Autour d'un petit livre*, p. 151, 191.

lignes, il condense et fait sienne la meilleure partie de la doctrine de M. Blondel : « Ne dirait-on pas que, dans l'ordre des choses religieuses et morales, la logique humaine se moque d'elle-même, que l'effort vers le mieux devance les raisonnements qui le justifient, et qu'il porte en soi une vérité supérieure à celle des arguments dont on l'autorise[1] ? »

Il faut ajouter toutefois que cette aspiration au mieux, ce n'est pas dans la sphère philosophique, mais en pleine foi chrétienne que M. Loisy la considère.

Comme nous l'avons déjà constaté dans la théorie de l'évolution des dogmes, c'est parce que l'évolution se fait « dans la foi » et que le même « Esprit » de foi la dirige, y maintient l'identité « du type » et de la « loi » qui constitue l'essence de la vie chrétienne, que l'on peut dire : il y a *évolution*, non *changement* proprement dit. Et ces dogmes qui évoluent sont eux-mêmes des « *idéalisations* », par la foi, des faits historiques, des « *constructions* » de la foi[2].

Tout le § III du second chapitre de l'*Évangile et l'Église*, paragraphe qui a rapport à la résurrection du Christ, est fort instructif à ce sujet. Qu'il n'y ait pas eu de résurrection physique, matérielle, dans le sens où l'on prend habituellement ce mot, Loisy ne le dit expressément nulle part, mais il est impossible de ne pas voir qu'il n'admet que des *visions*, visions dont toute la valeur vient de la foi, de « la croyance au Christ vivant », visions qui excitent la foi, mais ne la créent pas, n'en étant au contraire que l'expression, puis réagissant sur elle par suggestion.

Mais où le fidéisme éclate dans toute sa splendeur, c'est

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 170 ; 2e édit., p. 214.
2. *Autour d'un petit livre*, p. 41, 83, 149, 154. Cf. aussi le *Quatrième Évangile*, du même auteur. P. 284 ; 660, etc.

au chapitre premier *Les sources évangéliques* ajouté à la seconde édition de l'*Évangile et l'Église*. Là nous trouvons les affirmations les plus catégoriques : « L'affirmation de la foi s'adresse à la foi et ne relève que du jugement de la foi... A aucun stade de son développement, son objet (de la foi) n'est perceptible, pour l'historien, comme une réalité de fait. Le critique n'a pas à décider si Jésus est ou non le Verbe incarné, s'il préexistait à sa manifestation terrestre, s'il a été consacré Messie dès sa conception, s'il l'a été le jour de son baptême, si l'idée messianique, dans sa forme première et sous ses transformations successives est une vérité. En tant que foi, cette idée s'adresse à la foi, c'est-à-dire à l'homme jugeant, avec toute son âme, la valeur de la doctrine religieuse qui lui est offerte. L'historien, comme tel, n'a pas à s'en constituer l'apologiste ni l'adversaire. Il la connaît seulement comme une idée ou une force dont il peut, jusqu'à un certain point, analyser les antécédents, la manifestation centrale et le progrès indéfini, mais dont la raison profonde et la secrète puissance ne sont pas choses qui relèvent de la simple analyse ni de la discussion critique des textes et des faits[1]. »

Voilà donc la foi indépendante « de l'analyse et de la discussion critique des textes et des faits ». Sans doute, M. Loisy ajoute : « Les Évangiles seront pour le critique le témoignage éloquent de cette foi vivante, dont la source n'est pas à chercher ailleurs qu'en l'âme de Jésus lui-même[2]. » Mais, là encore, elle aurait à se légitimer et c'est précisément parce qu'elle prétend se passer de légitimation que nous sommes en plein fidéisme.

1. P. 30 à 32.
2. P. 33.

Et nous n'en sortons plus. Que répond, en effet, M. Loisy à la terrible objection : Jésus a annoncé son prochain retour sur les nuées et toute la première génération chrétienne a cru à ce retour immédiat[1] ; n'y a-t-il pas eu là une flagrante erreur ?

« On ne saurait, dit-il[2], apprécier plus mesquinement un fait qui se présente à l'historien comme la plus grande manifestation de foi qui se soit jamais produite sur la terre. » Ce « sentiment qui ne lui permettait pas de supposer que la vie divine qui était en lui dût s'évanouir avec son dernier souffle », il l'a exprimé « sous le symbole traditionnel de l'espérance israélite ; seule forme vivante » sous laquelle il pût s'exprimer et exprimer aux autres sa persuasion ; donc, « au point de vue de la foi, pour la foi », il ne s'est pas trompé.

Mais enfin, cette persuasion, que valait-elle ?

La réponse ne peut nous laisser d'illusion :

« L'historien, comme tel, ne peut apprécier la valeur objective de cette persuasion ; le chrétien n'en doutera pas, et sans doute on n'est chrétien que si on l'admet[3] ».

C'est du plus pur, du plus beau *fidéisme*. Les explications que Loisy a données dans son dernier ouvrage *Autour d'un petit livre* sont plus nettes encore, s'il est possible :

« Il est clair que les évangélistes racontent beaucoup moins des incidents particuliers de l'histoire qu'ils n'expriment un sentiment de la conscience chrétienne, dans les

1. *Matth.*, XVI, 28 ; XXIV, 34 ; XXVI, 64. — I *Cor.*, XV ; XVI, 22 ; VII, 31. — I *Thessal.*, IV. — *Apoc.*, I, 3 ; XII, 12 ; XXII, etc.

2. Lire tout le § III ajouté au chap. III dans la 2e édition de l'*Évangile et l'Église*.

3. P. 41.

termes qui leur semblent répondre le mieux au fait chrétien. En tous ces témoignages, l'institution divine de l'Église est signifiée par la foi à la foi, beaucoup plus que l'origine de l'Église n'y est décrite par l'histoire et pour elle. La foi à l'institution divine de l'Église se manifeste dans les documents qui attestent la foi au Christ ressuscité : c'est un témoignage de foi qui présente à la foi le Christ immortel et la volonté du Christ sur l'Église.

« ... La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, comme a été la vie terrestre du Christ, mais un fait d'ordre purement surnaturel supra-historique, et elle n'est pas démontrable ni démontrée par le seul témoignage de l'histoire, indépendamment du témoignage de foi, dont la force n'est appréciable que pour la foi même[1]. »

C'est tout le volume qu'il faudrait citer. On y trouvera des formules typiques : « Le Christ est Dieu *pour la foi*[2]. » — « *Pour la foi,* le Christ immortel, qui veut l'Église, veut tout ce qui sert à la conservation de l'Église et de l'Évangile dans l'Église[3]. » — La théorie ecclésiastique des sept sacrements « peut être une vue de foi, vraie, à sa manière, *pour la foi*[4]. »

M. Loisy ne sort pas de là et c'est, de fait, une position inexpugnable. De même qu'au moyen âge on avait cherché à mettre la foi d'un côté, la philosophie de l'autre[5], Loisy a voulu réaliser ce bel idéal : « la foi libre dans l'histoire

1. P. 168, 169.
2. P. 155, 117, 120.
3. P. 174 et 160 à 180.
4. P. 224, 227, 234, 236, 249, 250, etc.
5. Cf. *Enchiridion* de Denziger, nos 398, 621.

libre[1] ». Non qu'il abandonne jamais de vue, dans sa foi, les faits historiques, mais ces faits sont toujours matière à idéalisation ; s'ils étaient de la vraie histoire, le Christ serait Dieu *pour l'histoire,* serait ressuscité *pour l'histoire* ; ou, pour parler plus clairement : l'incarnation d'une personne divine serait *de l'histoire,* sa résurrection serait *de l'histoire.* C'est bien ainsi que l'Église l'entend et lorsque M. Loisy veut la convaincre du contraire, elle proteste et anathématise.

C'est que la légitimité de l'autorité ecclésiastique et l'obligation de conscience pour tous de s'y soumettre doit reposer sur des faits objectifs, sur des miracles réellement historiques. La séparation opérée par Loisy permet de reconnaître à l'Église le droit de *se proposer,* lui enlève celui de *s'imposer* comme autorité infaillible et exclusive « hors de laquelle pas de salut[2] ».

Le fidéisme historique et expérimental de Loisy, complété surtout par les analyses psychologiques de Blondel, n'en représente pas moins le plus loyal et le plus génial effort fait à notre époque pour sauver l'autorité de la vieille Église catholique.

Or ce qu'il sauve, ce n'est pas cette autorité qui s'écroule avec l'historicité des miracles, en particulier de la résurrection et de la transmission des pouvoirs divins du Christ à l'Église ; ce qu'il sauve, ce n'est pas la foi en tant que catholique et chrétienne exclusivement vraie et obligatoire pour

1. Expression employée par M. C. Tardieu, dans l'*Indépendance belge,* du 27 octobre 1903.

2. « Extra quam nullus omnino salvatur. » 4e Concile de Latran. En pratique, l'Église admet l'excuse de la bonne foi, mais cela ne change rien à la rigueur de la théorie qui seule nous intéresse ici.

toute conscience, car ces exigences dépasseraient de beaucoup ce que permet d'affirmer l'expérience de la conscience religieuse ; celle-ci, en effet, constate d'autres formes de croyances non moins belles ou efficaces pour telle nature, dans telles conditions. Ce qu'il sauve, c'est le droit de la conscience religieuse à s'affirmer par les mythes où elle s'est exprimée, incarnée, et par lesquels elle se suggestionne, s'excite, s'exalte au bien. Non que ces mythes soient tous d'égale valeur ; il ne viendra à personne l'idée de discuter la supériorité du christianisme sur le fétichisme, mais en peut-on dire autant du catholicisme par rapport au protestantisme, du protestantisme orthodoxe par rapport au protestantisme libéral ? N'y a-t-il pas un idéal philanthropique, artistique, scientifique, socialiste, par suite une foi et une vie philanthropiques, artistiques, scientifiques, socialistes, tout aussi bien qu'une foi et une vie chrétiennes ? Ne peut-on vivre la Vérité et la Justice comme saint Paul vivait le Christ ? Une fois les miracles objectifs dépouillés de leur historicité, l'*unique* moyen de départager ces attestations également sincères, enthousiastes et efficaces, a disparu. Ce qui reste, ce sont les exigences suprasensibles de la conscience humaine et les formes variées qu'elles revêtent selon les temps et les lieux, les circonstances et les tempéraments divers ; c'est la *foi* non plus dans le sens ecclésiastique, mais dans le sens humain. Cette foi peut et doit (dans la mesure où cela lui est nécessaire) user des mythes et des symboles, des formules et des rites traditionnels ou nouveaux, mais avec une pleine et entière spontanéité et liberté, maintenant que ces procédés ont perdu leur caractère de révélation historique, historiquement miraculeuse, et nous apparaissent comme les « constructions » de

cette merveilleuse et mystérieuse faculté d'idéalisation qu'est et demeurera la conscience humaine[1].

1. Ce qui se passe actuellement pour les dogmes chrétiens n'est que la répétition de ce qui se passa pour les mythes du paganisme en Grèce, depuis le commentateur d'Homère, Théagène de Rhégium (VIe siècle avant J.-C.), jusqu'aux stoïciens et à Plutarque (cf. le récent ouvrage de Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*. Paris, Picard). — Dans l'opuscule : *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, de Plutarque, on trouve la théorie de Loisy sur l'inspiration non verbale des écrivains sacrés. — Et ce fut de même pour les autres religions : « Les prêtres (égyptiens) ne s'aventurèrent pas à mettre à la réforme les animaux-dieux, ni à laisser tomber dans l'oubli les vieux rites sauvages, les légendes et les mystères barbares. Ils les conservèrent, mais en donnèrent des explications allégoriques, historiques et physiques, de telle sorte qu'ils auraient pu tous signer sans scrupules leur « confession de foi », parce qu'ils en auraient pris les articles dans un sens figuré. » (Lang, *Mythes, cultes et religions*. Paris, Alcan, p. 317.)

CHAPITRE XI

CONCLUSIONS

> Nulla rei fit scissura,
> Signi tantum fit fractura.

La vie triomphe toujours de l'abstraction ; l' « âme tout entière » est mise en mouvement par la vibration d'une seule de ses parties ; c'est ainsi que l'émotion cherche à s'intellectualiser, que la foi veut l'approbation, l'assentiment de l'intelligence.

Et que l'on ne dise point que le sentiment religieux ne gagne pas davantage à s'intellectualiser que le sentiment esthétique. Si l'on faisait dépendre le sentiment de la théorie, ce serait vrai, mais si la théorie est vraiment l'expression intellectuelle du sentiment spontanément éprouvé, elle n'a rien que de légitime, pourvu qu'elle demeure libre de toute contrainte, toute spontanée elle aussi ; elle n'est autre chose alors que le sentiment prenant pleine et entière conscience de lui-même, se comparant aux autres éléments de la vie de l'âme, se contrôlant ainsi, arrivant à pouvoir se juger, apprécier sa valeur objective, et en même temps s'auto-suggestionnant par les images et idées issues de lui-même.

L'Église a donc eu raison de maintenir les droits de l'intelligence et de lutter contre le *fidéisme* — du moins consi-

déré comme système-type, car il se présente toujours, dans la pratique, plus ou moins mitigé.

Pourtant, ne l'avons-nous pas vue blessée, dans le combat, par ces armes de la critique philosophique et historique avec lesquelles elle prétendait vaincre ? Et n'y a-t-il pas là une sorte de contradiction ? Contradiction aussi, en ce sens que nous venons nous-mêmes de donner raison, sur un point, aux fidéistes, en déclarant que le sentiment religieux est indépendant, du moins quant à son origine, de l'intelligence abstraite et logique ? L'histoire de la conscience religieuse dépose, d'ailleurs, en leur faveur, en nous attestant la perpétuelle renaissance du système sous des formes diverses. Bien plus, la théorie traditionnelle de l'Église renferme un élément fidéiste puisque, en plus des éléments intellectuels, elle exige l'intervention du sentiment religieux sous les espèces du « pius affectus », de la « suavitas in credendo et consentiendo[1] ».

Mais il n'y a dans tout cela contradiction que si l'on oublie la distinction entre la *foi naturelle* ou sentiment religieux, et la *foi surnaturelle*, dogmatique et miraculeusement révélée.

Quant à la foi *naturelle* (morale, métaphysique ou mystique), le fidéisme est le vrai, en ce sens du moins que l'élément le plus profond de la croyance, et aussi son appréciation au point de vue qualitatif, échappent au raisonnement et autres procédés de l'intelligence abstraite.

S'il s'agit, au contraire, de la foi *surnaturelle*[2] consistant à admettre des vérités inaccessibles à la raison, enseignées de la part de Dieu par une autorité surnaturelle exclusive

1. Cf. chap. V, dernier paragraphe.
2. Dans le sens théologique exposé au chap. X.

de toute autre forme religieuse et s'imposant à toute conscience, le fidéisme n'est plus qu'une affirmation gratuite, une hypothèse individuelle, irréfutable sans doute, comme telle ou telle préférence en matière d'art, mais ne s'imposant pas davantage à *toute* conscience. La supériorité, la « transcendance » que le catholique revendique pour son Église, le protestant, le bouddhiste, etc., la proclameront relativement à leur secte.

On ne sortira de la difficulté qu'en admettant sous divers noms (catholicisme symboliste [1], protestantisme libéral, judaïsme libéral) des croyances purement symboliques [2]. L'Église catholique n'a jamais accepté ce symbolisme ; quelle que doive être dans l'avenir l'évolution de l'Église, elle ne peut, sans se renier elle-même, cesser d'être une religion d'autorité, ni admettre que son autorité ne soit qu'un symbole, ce qui serait un non-sens. De plus, ce symbolisme n'est qu'une timide et inavouée réalisation de l'évolution de la foi *surnaturelle* et de son retour à la foi *naturelle* ; c'est un expédient de transition, respectable lorsqu'il sert à éviter bouleversement et cataclysme à certaines consciences obstinément attachées aux impressions héréditaires, mais qui ne saurait servir à grouper des consciences demeurées étrangères à la formation ecclésiastique traditionnelle. Ces institutions libérales, en effet, ne se maintiennent que par la survivance, dans le langage, de certains termes : « l'Église », « le Christ », « Dieu », sous lesquels

1. On ne dit pas *catholicisme libéral*, ce terme étant depuis longtemps appliqué au système des Montalembert, des Dupanloup : l'Église libre dans l'État libre.

2. Symboles moraux et métaphysiques. Il en est ainsi pour Loisy. Kant n'admettait qu'un symbolisme moral.

chaque fidèle met d'ailleurs ce qu'il veut ou ce qu'il peut [1]. Ce pseudo-dogmatisme est un écho ; ce n'est plus une voix vivante ; ou, du moins, ce qui vit en lui, c'est l'éternelle conscience humaine. Au lieu de perdre le temps à galvaniser de vieilles formules, il vaut mieux habituer cette conscience à se retrouver elle-même et à se créer des expressions plus simples et plus efficaces.

Le *symbolisme* est acceptable toutefois comme méthode d'explication historique ; il nous fait voir comment la foi *naturelle* de la conscience humaine a « construit » la foi *surnaturelle,* selon les temps et le milieu. Il nous fait aussi comprendre pourquoi la disparition de la forme dogmatique, despotique, de la foi n'entraîne en aucune manière la ruine de sa forme naturelle et spontanée [2] ; il nous rappelle enfin que les formes nouvelles devront répondre aux mêmes aspirations et aux mêmes besoins psychologiques auxquels la foi dogmatique donnait satisfaction. Par exemple, l'humanité aura toujours besoin d'excitation, d'exaltation et d'enthousiasme dans son effort souvent si pénible vers le mieux ; toujours elle aura besoin d'une sérieuse et méthodique éducation morale. C'est parce que l'humanité avait incarné les plus hautes aspirations de sa conscience dans les dogmes chrétiens que ces mythes exerçaient sur elle une suggestion morale profonde, bien plutôt qu'en vertu de leur sens littéral, puisque la critique en démontre l'inanité. Nos pères s'y sont trompés : ils ont pris des procédés pour des

1. On répond que les difficultés qui naissent des dogmes ne frappent guère que les natures intellectuelles. Mais 1° beaucoup de ces difficultés sont de l'ordre du sentiment, par exemple l'invincible répugnance que nous cause l'idée de châtiments éternels ; 2° l'orientation actuelle de l'humanité est et sera de plus en plus scientifique, donc intellectuelle.

2. Cf. *Note XII* à la fin du volume.

vérités objectives. Mais le procédé devenu sans efficacité, le besoin subsiste et l'on doit y répondre ; sans quoi l'on s'expose à voir les anciennes formes se perpétuer indéfiniment et produire de terribles réactions. Le prêtre n'a plus de vérités *surnaturelles* à enseigner aux enfants, son rôle spécial est donc fini près d'eux ; mais la discipline morale qu'il leur inculquait en même temps, c'est au père et à la mère à la communiquer à leurs enfants avec patience et persévérance. On ne détruit que ce que l'on remplace, et ce que l'on remplace *en mieux*.

Vouloir préciser davantage serait vouloir prophétiser. Constater le sens de l'évolution actuelle, étudier les éléments psychiques qui évoluent, voilà ce qui est vraiment en notre pouvoir.

Le sentiment religieux, c'est-à-dire le sentiment[1] de l'infini, de l'idéal, du parfait est un de ces éléments. Le grand progrès réalisé de nos jours, c'est de ne plus confondre le sentiment lui-même avec le mythe monothéiste où il s'était incarné. Le monothéisme, la condensation du parfait en un seul être conscient, est une hypothèse irréfutable lorsqu'on la prend dans ses termes mêmes, puisqu'ils échappent à tout contrôle, mais qui va se briser contre l'insoluble objection de l'existence du mal, de tant d'horreurs et de tortures dans le monde que ce Dieu aurait créé. La perfection nous apparaît plutôt comme un idéal, loi de l'être dans son évolution ; chaque individu renferme un principe intérieur inépuisable de perfectionnement, de merveilleuse création du mieux ; c'est ce qui fait la dignité de la nature humaine et nous inspire, à son égard, le respect. Dégagé de sa forme

1. *Sentiment* dans le double sens moderne d'émotion, et de notion obscure bien que certainement présente et agissante dans l'esprit.

monarchique, le sentiment du parfait ne nous en *relie* pas moins à l'universelle évolution, donc à quelque chose de supérieur à nos individualités ; il nous *relie* aux autres hommes, organes comme nous du progrès; on comprend dès lors ce que peut signifier cette expression : *religion* de l'avenir[1].

Avec ses apparences abstraites, dues à la substitution des termes : *divin, idéal*, à : *Dieu*, rien de moins abstrait cependant que cette manière d'exprimer le sentiment religieux, puisqu'aussi bien ce sentiment ne se juxtapose plus à la vie, qu'il est incorporé à la vie elle-même et qu'il ne peut plus y avoir d'acte religieux autre que l'adhésion consciente, joyeuse et courageuse, à cet ordre idéal des choses qui se manifeste par la science[2], l'art et la moralité[3]. C'est précisément en tant que nous sentons dans la science, l'art et la morale, la connaissance et la réalisation progressive de cet ordre idéal, que nous y voyons une *religion* : est religieux, est seul religieux, l'acte par lequel nous agissons comme organes de cette merveilleuse création du mieux. Et voilà retrouvée une source inépuisable d'enthousiasme, de désin-

1. *Note XIII* à la fin du volume. — Cf. Guyau, l'*Irréligion de l'avenir*, préface, p. XIV, que nous citons, d'ailleurs, *Note XIV*. On objectera peut-être que la religion a, comme point de départ, comme matière première, des représentations fausses, enfantines ou sauvages ; l'évolution n'en saurait rien tirer de bon. — Mais il ne faut pas se laisser duper par le mot *évolution*. Le schéma représentatif qu'on nomme ainsi cache toujours l'adjonction d'un élément supérieur qui explique le mieux réalisé. Ici, c'est l'humanité devenant de plus en plus humaine, prenant de plus en plus conscience de l'idéal de perfection, qui a corrigé, idéalisé ses anciennes divinités jusqu'à ce qu'elle arrivât à l'idée d'un « être infiniment parfait » et par là même au sentiment d'adoration proprement dite.

2. Cf. *Note XV* à la fin du volume.

3. Cf. *La religion, la morale et la science* (Paris, Fischbacher, 1900) de Ferdinand Buisson.

téressement, d'énergie inlassable, que l'on prétendait tarie avec la destruction des religions révélées.

Il n'est même pas besoin, remarquons-le bien, de choisir entre les diverses hypothèses intellectuelles : théisme, monisme, etc., qui servent habituellement à exprimer philosophiquement ce qui peut correspondre en dehors de nous au sentiment de la perfection. Il suffit d'accepter ce sentiment comme un fait, comme un élément constitutif de la nature humaine, analogue au sentiment esthétique, au sentiment moral, et correspondant aux catégories intellectuelles : absolu-relatif ; infini-fini[1]. Que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas, et que nous en ayons, oui ou non, conscience distincte, c'est ainsi que nous sommes construits psychiquement ; rien ne servirait d'ignorer notre anatomie psychologique ou de la mutiler.

Nous n'avons pas à discuter ici le socialisme comme théorie économique, mais il nous intéresse au plus haut point comme évolution d'une nouvelle « mentalité ». Les plus conscients, parmi les socialistes, sont ceux précisément qui redoutent le plus de voir le système réduit aux proportions d'une « question de mangeaille[2] » et se refusent absolument à le laisser ainsi atrophier.

Or si la conscience chrétienne, ce fut la conscience humaine, se dégageant de plus en plus de la domination des forces physiques et du polythéisme qui en était issu, la

1. En ce cas, dira-t-on, *métaphysique* et *religion* se confondent. — Oui et non. Non, en ce sens que la *métaphysique*, c'est l'idée abstraite, le système abstrait ; la *religion*, c'est le sentiment sur lequel s'opèrent les abstractions, s'échafaudent les mythes et les systèmes et qui les vivifie.

2. Cf. Menger, *l'État socialiste* (trad. Andler), p. 95, 304, etc., et « *Préoccupations intellectuelles, esthétiques et morales* », dans le *Socialisme en Belgique*, de E. Vandervelde et J. Destrée.

conscience moderne doit réaliser un effort, un progrès non moins difficile, non moins prodigieux. Il s'agit d'extraire de l'antique image d'un Dieu personnel ce qu'elle renfermait de vrai, à savoir la foi au Bien, à l'Idéal, et de sauvegarder vivante, joyeuse et efficace cette foi, tout en renonçant à l'image elle-même, survivance de la vieille idolâtrie, superstition introduite avec bien d'autres par l'esprit oriental dans le christianisme. Il s'agit de les remplacer par la mise en pratique enfin loyale et rigoureuse de cette justice, de cette solidarité, qu'avait entrevues le paganisme, et que la religion chrétienne a nettement affirmées, tout en les déguisant et étouffant sous trop de symboles. Nous sommes encore aux heures obscures de transition. Ferons-nous semblant de jouir déjà de la pleine lumière? Non, mais nous constaterons qu'elle approche et, obstinément, nous affirmerons à la fois les droits de la science et ceux de la conscience. C'est le moyen le plus sûr d'être utile à l'Humanité.

NOTES

—

NOTE I

MÉTHODE POSITIVE ET POSITIVISME

Il ne faut pas confondre la *doctrine positiviste* avec la *méthode positive* qui consiste à ne s'occuper, dans les sciences, que des phénomènes étudiés par l'observation et l'expérimentation, seule méthode légitime en pareille matière. Mais une *méthode* n'est pas une *doctrine*. Or, le *positivisme proprement dit* consisterait à affirmer que toute la connaissance de l'homme se borne aux phénomènes, aux faits. Je me contente ici de constater que les positivistes corrigent toujours, d'une manière ou d'une autre, l'étroitesse de cette doctrine. Que l'on se reporte au *Catéchisme positiviste* d'Auguste Comte et à son culte de l'Humanité ; à l'admirable chapitre d'Herbert Spencer : *Science et Religion* dans ses *Premiers Principes* où il montre si bien que nous ne pouvons échapper à la notion de l'*absolu*. Ou encore à Taine nous parlant du sentiment du *divin* [1] ; à Littré, dans ce passage d'ailleurs bien connu : « Ce qui est au delà des faits et des lois, soit matériellement le fond de l'espace sans borne, soit intellectuellement l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non

1. *Philos. de l'art*, I, 135-II, 121 ; *La Fontaine et ses fables*, p. 37, 215. *Sentiment* est pris ici à la fois comme *émotion* et comme *connaissance* certaine, mais obscure, par opposition à la connaissance claire et distincte que nous avons, par exemple, d'un triangle, d'un carré.

existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive et de même ordre. Je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère : la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable [1]. » Ce quelque chose que nous ne *comprenons point mais que nous sentons réel,* c'est ce que Spencer a appelé « *l'inconnaissable* » et que l'on appelait avant lui « *le mystère* ».

On objectera : A quoi bon s'occuper de ce qui est « inconnaissable » ? — L'objection serait écrasante s'il fallait prendre à la lettre ce terme : *inconnaissable,* comme représentant un vrai zéro de connaissance. Or il n'en est pas ainsi ; d'abord puisque nous savons ce que nous disons lorsque nous en parlons ; la citation de Littré, l'affirmation de l'*absolu* par H. Spencer, le prouvent bien. *Inconnaissable,* veut dire : que l'on sent, mais sans pouvoir donner une définition claire. Définit-on le temps, l'espace, l'être ?...

De plus, il faudrait pouvoir certifier que cet « inconnaissable » est *sans action* sur notre vie psychique. La plupart des penseurs le contestent ; ils mettent en avant les sentiments d'absolu, de parfait, d'idéal, dont la manifestation la plus connue est l'appréciation que nous faisons des êtres et de leurs actes, non pas seulement au point de vue *utilitaire,* mais au point de vue désintéressé de leur *beauté morale,* de leur *noblesse,* de leur *dignité* ; de là dérivent les sentiments de *respect,* d'*estime* qu'on ne saurait ramener au simple utilitarisme. L'honnête homme, le héros, nous inspirent de tout autres sentiments qu'une bonne balance, qu'une balance juste. Or c'est tout ce que serait l'homme chez lequel l'instinct altruiste l'emporterait nécessairement sur les penchants personnels, égoïstes.

Lorsque, dans leur fameux *Manifeste* (n° 6), Marx et Engel se plaignent que la bourgeoisie « a noyé dans le flot glacé de

1. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive,* p. 505.

l'égoïsme calculateur les frissons sacrés des pieuses ardeurs », dépouillé « de leur nimbe tous les emplois de l'activité humaine que jusqu'alors on respectait et contemplait avec une pieuse vénération », « monnayé en valeur d'échange la dignité de la personne humaine », arraché « le voile d'émotion et de sentimentalité dont se glorifiait la famille », qu'elle n'a pas voulu « qu'il subsistât entre les hommes d'autre lien que l'intérêt tout nu, où le sentiment n'a point de part », ils constatent par là-même la complexité de la nature humaine, ce double aspect de notre vie psychique : science et conscience, utilitarisme et désintéressement, lois positives et sentiments, qui se complètent et se vivifient mutuellement bien loin de se contredire. Les contradictions n'ont commencé que lorsqu'on a voulu faire de la conscience quelque chose de *surnaturel.*

Si l'homme pouvait réduire, ramener sa *vie* à des *représentations* relativement claires et distinctes comme le sont les phénomènes qu'étudient la chimie et la physique, il faudrait accepter comme le dernier mot des choses cette « résignation » dont parle le philosophe positiviste et socialiste Hector Denis[1], « résignation sublime, et pour moi, ajoute-t-il, inflexiblement nécessaire de l'esprit, s'arrêtant sur les rives de l'inconnaissable, hésitant à pénétrer dans son immensité et faisant taire toutes ses angoisses, ses craintes, ses espérances ». Mais c'est la définition de « *la science* » qu'H. Denis donne là, ce n'est pas celle de *la vie* et l'expérience nous prouve que celle-ci dépasse, déborde sans cesse la science et puise ses meilleures forces, ses énergies créatrices dans les tendances, dans l'inconscient et non dans les représentations purement intellectuelles. Ou bien alors on joue sur les mots en désignant par le même terme : *phénomène* des réalités aussi diverses qu'un sentiment moral, une réaction chimique et une formule mathématique, par le même terme : *expérience* des choses aussi différentes que l'expérience physique et l'expérience morale.

Voilà pourquoi un autre socialiste, le leader du parti en

1. *La morale rationaliste*, p. 17.

Belgique, Émile Vandervelde, n'a pas craint de dire dans un article sur « *Les énigmes de l'univers* » : « Le sentiment religieux, au sens le plus large, survivra aux religions prétendues révélées, parce qu'il trouvera toujours des éléments nouveaux dans le mystère qui nous enveloppe de toutes parts [1]. » Lire aussi dans le « Peuple » du 25 octobre 1903 son discours sur l' « *Idéalisme marxiste* » où il se refuse à voir dans le *matérialisme historique* autre chose qu'une « méthode », et à expliquer les œuvres d'art, les philosophies, les religions, uniquement pour le milieu social, indépendamment « de l'esprit humain qui les crée. »

1. Journal *Le Peuple*, du 22 juillet 1903.

NOTE II

DÉFINITION DE LA FOI DANS L'ÉCRITURE

Les Pères, afin d'établir que non seulement l'on peut, mais l'on doit appuyer sa foi sur des preuves, avaient recours, en général, à deux textes du Nouveau Testament, dont il est utile de préciser le sens exact.

C'est d'abord cette définition ou plutôt cette description de la foi que nous trouvons au chapitre XI de l'*Épître aux Hébreux* : « Fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. » *Substantia, argumentum* ; mots bien scolastiques ; ils ne le sont qu'en latin ; voici la traduction sur le grec (upostasis ; elegkos). « La foi est une ferme attente[1] des choses que l'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit pas » ; d'après d'autres : « une preuve de celles qu'on ne voit pas », c'est-à-dire que la foi nous donne, comme nous donnerait une preuve, la certitude de l'invisible. En tout cas, il s'agit là, non des preuves de la foi, mais de la foi équivalant à une preuve.

Bien plus considérable est la différence de sens entre le texte grec « logikên latreian » et le « *rationabile obsequium* » du chapitre XII de l'Épître aux Romains, texte qui n'a jamais cessé et ne cessera sans doute jamais de se prêter à l'édifiant contresens : il faut que notre foi soit une obéissance raisonnable, c'est-à-dire fondée sur des motifs rationnels, justifiée par l'intelligence. Or voici la traduction véritable et le contexte qui l'explique : « Frères, je vous exhorte à offrir vos corps comme un sacrifice

1. L' « assurance », comme au verset 14 du chap. III. Les Pères ont plutôt traduit par essence, réalité : la foi rend réelles pour nous les choses espérées, comme si elles étaient présentes.

vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera votre culte raisonnable. » La « *logikê* latreia » est opposée ici au culte *charnel* des Juifs et des Gentils et correspond aux « victimes *spirituelles* » dont parle saint Pierre (I *Petr.*, II, 5); en tous cas, il ne s'agit pas, dans ce passage, de la foi, mais de la mortification de nos passions.

NOTE III

INTERPRÉTATION SYMBOLIQUE DE L'ÉCRITURE PAR ORIGÈNE

« Quel homme sain d'esprit pourrait croire qu'il y eut un premier, un second, et un troisième jour, avec un matin et un soir, alors que le soleil n'existait pas encore, et un premier jour sans ciel ? Qui serait assez sot pour admettre que Dieu, comme un jardinier, a planté un jardin et dans ce jardin un arbre dont le fruit, mangé matériellement, eût communiqué la vie ou la connaissance du bien et du mal ? Et quand il est dit que Dieu se promenait à midi dans le Paradis et qu'Adam se cacha sous un arbre, personne, je pense, ne doute un instant que ce ne soit là des figures, une histoire apparente, qui ne s'est pas matériellement réalisée, mais symbolise des mystères. Lorsque Caïn fuit la présence de Dieu, le lecteur intelligent est de suite amené à chercher ce que peut être cette face de Dieu et en quel sens on peut lui échapper. Ai-je besoin d'en dire plus ? Innombrables sont les passages où l'on sent, à moins que l'on ne soit une bûche, que bien des choses furent écrites comme si elles étaient arrivées, mais ne sont pas matériellement arrivées dans leur sens littéral. Les Évangiles sont remplis de telles manières de parler. Par exemple, lorsque le démon enlève Jésus sur une haute montagne pour lui montrer tous les royaumes du monde, un distrait seul ne blâmera pas ceux qui croient que Jésus a pu voir de là les royaumes des Perses et des Scythes, des Indiens et des Parthes... Que tous ceux qui ont souci de la vérité s'inquiètent donc peu des mots et des paroles et se préoccupent davantage du sens que de l'expression ».

Origène, *Des principes*, l. IV, §§ XVI, XXVII.

NOTE IV

LETTRE DE SAINT AUGUSTIN A CONSENTIUS

(qui lui avait posé plusieurs questions sur la Trinité).
(Lettre 120.)

N° 2. « Voyez si ce que vous me demandez-là s'accorde avec ce que vous établissez dans la même lettre, comme une maxime constante, que c'est par la foi, plutôt que par la raison, qu'on peut atteindre la vérité. Car, dites-vous, si l'on ne parvenait à la foi de l'Église que par les discussions de la raison et non par une pieuse crédulité, le bonheur éternel ne serait que pour les orateurs et les philosophes. Mais comme celui « qui a choisi ce qu'il y a de plus faible dans le monde, pour confondre tout ce qu'il y a de plus fort, a jugé à propos de faire de la folie de la prédication l'instrument du salut de ceux qui croiraient », *il vaut mieux suivre avec soumission l'autorité des saints que de s'attacher à demander la raison (des choses de Dieu)*. Jugez donc par vos propres paroles si dans une matière comme celle-ci qui fait le principal point de notre foi, il ne vaut pas mieux se contenter de suivre l'autorité des saints que de vouloir que je tâche, à force de raison, de vous en donner l'intelligence. Car quand je me mettrai en devoir de vous élever jusqu'à un certain point à l'intelligence d'un si grand mystère, que ferai-je autre chose que de vous rendre raison, autant que je le pourrai (de ce que la foi enseigne) ? Si donc vous croyez avoir raison de recourir à moi ou à quelque autre capable de vous introduire, afin d'arriver à comprendre ce que vous voyez, corrigez votre principe, non jusqu'à rejeter la foi, mais jusqu'à reconnaître que vous pouvez voir à la lumière de la raison ce que vous tenez déjà avec une foi ferme.

Car Dieu nous garde de penser qu'il haïsse en nous ce précisé-

ment par quoi il nous a élevés au-dessus des autres animaux. A Dieu ne plaise que croire nous empêche de chercher et trouver la raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas même croire, si nous n'étions capables de raison. Que si, en certaines choses qui font partie de la doctrine du salut et que nous ne sommes pas encore capables de concevoir par raison, quoique nous le puissions devenir un jour, nous disons qu'il faut que la foi précède, afin de purifier le cœur et de le rendre capable de soutenir le grand jour de la raison, c'est la raison même qui le dit. Aussi est-ce selon la raison que le prophète a dit : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (Is. VII). Par ces paroles, il distingue deux choses, nous donnant le conseil de croire d'abord, afin de pouvoir ensuite comprendre que nous croyons. Que la foi précède la raison, c'est donc une idée raisonnable. Et si c'est raisonnable, donc, si minime soit le motif de raison qui nous le persuade, (en un sens réel) aussi, la raison précède la foi. C'est pour cela que l'apôtre Pierre nous avertit que nous devons être prêts à répondre à tout homme qui nous demande la raison de notre foi et de notre espérance (1 Petr. III, 15).

Et plus loin, n° 13 : De toute votre âme aimez à comprendre (« intellectum valdè ama »), puisque ces mêmes Écritures saintes qui nous conseillent de croire à ces grandes choses avant de les comprendre, si vous ne les comprenez pas (elles-mêmes), ne sauraient vous être utiles. »

NOTE V

CONCILE D'ORANGE (529)

Canon 5. — Si quelqu'un dit que le commencement même de la foi et le sentiment même de crédulité (credulitatis affectum) par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie et parvenons à la régénération du saint baptême, n'est pas produite aussi bien que l'augmentation de la foi par don de grâce, c'est-à-dire par inspiration de l'Esprit-Saint corrigeant notre volonté de l'infidélité à la foi, de l'impiété à la piété, mais est inné naturellement en nous, il se montre opposé aux enseignements apostoliques, car saint Paul dit : « Nous avons confiance que celui qui a commencé en vous la bonne œuvre la parfera jusqu'au jour de N.-S. J.-C. » Et encore : « Il vous a été donné, non seulement de croire au Christ, mais de souffrir pour lui, » et encore : « Par grâce vous avez été sauvés par la foi, et cela n'est pas de vous, car c'est un don de Dieu. Ceux, en effet, qui disent que la foi, par laquelle nous croyons en Dieu est naturelle, affirment donc que tous ceux qui sont étrangers à l'Église du Christ, sont en quelque sorte des fidèles ! »

Oh ! cette préoccupation ecclésiastique !!...

Canon 6. — Si quelqu'un dit que la miséricorde divine nous est accordée lorsque sans la grâce de Dieu nous croyons, voulons, désirons, nous efforçons, travaillons, veillons, étudions, demandons, cherchons, poussons, et ne confesse pas que c'est par l'infusion et inspiration de l'Esprit-Saint qu'en nous se produit que nous croyons, voulions et faisions tout le reste comme cela doit se faire (sicut oportet)..., résiste à l'Apôtre qui dit : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu » et encore : « Par grâce de Dieu je suis ce que je suis. »

Canon 7. — Si quelqu'un affirme que par les forces de la nature

il peut penser, comme il faut (ut expedit), ou choisir quelque bien qui ait rapport au salut de la vie éternelle, ou consentir à la prédication salutaire, c'est-à-dire évangélique, sans l'illumination et inspiration de l'Esprit-Saint qui donne à tous suavité à consentir et croire à la vérité (suavitatem in consentiendo et credendo veritati), il est déçu par l'esprit de l'hérésie, ne comprenant point la parole de Dieu dans l'Évangile : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » et celle de l'Apôtre : « Nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de penser quelque chose comme de nous-mêmes, mais notre capacité vient de Dieu. »

NOTE VI

IDÉES DU MINISTRE CLAUDE SUR L'AUTORITÉ EN MATIÈRE RELIGIEUSE

« Il faut distinguer deux sortes d'autorité, l'une souveraine et illimitée, à laquelle on doit une obéissance pleine et entière ; l'autre dépendante et limitée, à laquelle on ne doit obéir que sous certaines conditions. Les Protestants n'attribuent cette première qu'à Dieu seul parlant dans ses Écritures saintes, pour l'autre ils la donnent aux Pasteurs de l'Église, soit qu'on les considérât chacun à part, soit qu'ils fussent assemblés en synode ou en concile. Leur autorité, qui n'est que ministérielle, est limitée de deux manières, dont l'une est qu'ils doivent faire leurs décisions, non d'eux-mêmes, ou comme bon leur semble, mais selon la parole de Dieu ; l'autre qu'ils laissent toujours aux personnes qui leur sont soumises, le droit d'examiner les décisions, pour savoir si elles sont en effet conformes à la parole de Dieu. D'où il s'ensuit que l'obéissance qu'on leur doit est toujours suspendue par cette condition, qu'ils ne se soient pas éloignés de la parole de Dieu. »

NOTE VII

CONTROVERSE ENTRE LEFRANC DE POMPIGNAN ET UN PROTESTANT

Une discussion analogue à celle de Claude et de Bossuet fut engagée par lettres, au xviii[e] siècle, entre l'évêque du Puy, Lefranc de Pompignan[1] et un protestant anonyme.

Dans ses *Questions diverses sur l'incrédulité,* Lefranc de Pompignan avait écrit : « Un esprit fort est celui qui ne se laisse point entraîner par les préjugés ; qui sait faire un usage légitime de la raison ; également incapable et de croire sans des motifs suffisants et de succomber aux difficultés qu'on lui propose pour le détacher des vérités qu'il croit avec une entière certitude. » Il revendiquait pour le croyant le droit de s'affirmer « esprit fort » et pleinement raisonnable. Si la raison est incompétente par rapport au *quid credendum,* elle reprend tous ses droits relativement au *quare credendum.*

Pendant que le croyant cherche ce *quare credendum,* concluait et objectait le protestant, il doit donc traverser une période d'*examen,* donc de *doute.* Non pas un « doute à la Bossuet, qui équivale à un jugement contraire à ce qu'on lui dit[2], mais un doute de prudence qui ne peut jamais être opposée à aucune sorte de foi. » Sans quoi, il faut avouer que l'on croit sans motif et l'on se trouve dans le même « labyrinthe » où s'est

1. Frère du poète. Né à Montauban en 1715; évêque du Puy en 1743, archevêque de Vienne en 1774, mort à Paris en 1790. — Cf. (*Cours de théologie* de Migne, t. VI) *Controverse pacifique entre M. Le Franc de Pompignan, évêque du Puy et un savant de Genève,* sur l'autorité de l'Église en général, mais surtout sur ce point : Comment la foi des enfants et des adultes ignorants est-elle une foi ferme et raisonnable. 1755 et 1756.

2. P. 1105.

fourré l'Évêque de Meaux[1]. Malheureusement « Claude a été le premier si étourdi qu'il ne sut jamais tenir ferme sur le point décisif qui consistait à demander à Bossuet comment on s'y prenait pour croire à l'Église. »

L'évêque se plaçait surtout au point de vue des enfants et des simples[2]. Il répondait — ce qui est vrai psychologiquement — qu'*examen* n'est pas toujours synonyme de *doute*. Je puis, sans cesser un instant de croire à la réalité du monde extérieur, examiner comment l'on répond aux objections des sceptiques. Quant à la croyance antérieure à l'examen, Lefranc de Pompignan la justifie par la concordance providentiellement établie entre le fait extérieur de l'Église catholique et le fait intérieur du besoin de croyance par autorité. (C'est l'argument d'Augustin et de Bossuet[3]; nous avons déjà dit par où il pèche.) Comme l'enfant n'apporte point de préjugés, il acquiesce « sans suspendre son jugement.... ; dès que ces motifs sont entrés dans son esprit par la voie de l'attention, il n'a point à délibérer[4] », donc pas de « doute » ni d' « indétermination » et comme plus tard « les adultes qui ont sucé le lait de la bonne religion n'y trouvent en l'examinant plus à fond que de nouveaux motifs de la chérir et de la respecter[5] », il s'ensuit que le croyant pourra contrôler les motifs de sa croyance sans passer par le *doute*.

Pratiquement, c'est ainsi que cela se passe souvent, en effet, lorsqu'il s'agit de ces hommes non cultivés : « rudes », « rustici », « idiotæ », dont nous parlent toujours les théologiens ; incapables de comprendre ou de formuler une réelle objection, ils en

1. P. 1098. — Cf. aussi dans la coll. de théol. de Migne, t. VI, le traité *de Fide* de Kilber, théolog. du XVIIIe siècle ; il est très préoccupé de ne pas tomber dans le cercle vicieux. D'après lui, la foi s'appuie sur « l'autorité humaine » de l'Église considérée *d'abord* comme société purement humaine, nous exposant ses titres à notre soumission.

2. Cf. Brugère, à la fin du Traité *de Ecclesia* (Paris, Jouby) ; la question de la foi des simples y est bien traitée.

3. Cf. ci-dessus, chap. V, § 3. — Bossuet, 6e *Réflex. sur un écrit de M. Claude.*

4. P. 1131-1133.

5. P. 1149.

sont réduits à se laisser guider et instruire sans un contrôle *réel* possible. Mais c'est là une constatation tout utilitaire qui ne saurait fournir de raison suffisante pour choisir d'une manière exclusive (comme le veut l'Église) entre le mahométisme et le christianisme, entre le protestantisme et le catholicisme, que, chacun d'une manière non moins catégorique, le mahométan ou le chrétien, le protestant ou le catholique, affirme répondre au mieux et d'une manière transcendante à sa mentalité (propre ou héréditaire).

NOTE VIII

MONTAIGNE ET HUET

MONTAIGNE (1533 à 1592). — « Pour juger des apparences que nous recevons des subjects, il nous fauldroit un instrument judicatoire; pour vérifier cet instrument, il nous y fault de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument: nous voylà au rouet... Finalement, il n'y a aulcune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects; et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse: ainsin, il ne se peult establir rien de certain de l'un à l'aultre, et le jugeant et le jugé estant en continuelle mutation et bransle. »

« La première repréhension qu'on faict de son ouvrage [1], c'est que les chrestiens se font tort de vouloir appuyer leur créance par des raisons humaines, qui ne se conceoit que par foy, et par une inspiration particulière de la grâce divine. En cette objection, il semble qu'il y ayt quelque zele de pieté; et, à cette cause, nous faut-il, avecques autant plus de doulceur et de respect, essayer de satisfaire à ceulx qui la mettent en avant. Ce serait mieulx la charge d'un homme versé en la théologie que de moy qui n'y sçais rien: toutefois je juge ainsi, qu'à une chose si divine et si haultaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette Vérité de laquelle il a pleu à la bonté de Dieu nous esclairer, il est bien besoing qu'il nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous; et ne crois pas que les moyens purement humains en soient aulcunement capables; et, s'ils l'estoient, tant d'âmes rares et excellentes et si abondamment garnies de

1. Raimond de Sebonde.

forces naturelles ez siecles anciens, n'eussent pas failly, par leur discours, d'arriver à cette cognoissance... Il fault accompaigner notre foy de toute la raison qui est en nous ; mais toujours avecques cette reservation, de n'estimer pas que ce soit de nous qu'elle despende, ny que nos efforts et arguments puissent attaindre à une si supernaturelle et divine science. Si elle n'entre pas chez nous par une infusion extraordinaire ; si elle y entre non seulement par discours, mais par moyens humains, elle n'y est pas en sa dignité ny en sa splendeur.

... De faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'espérer enjamber plus que l'estendue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux; ny que l'homme se montre au dessus de soy et de l'humanité : car il ne peult veoir que de ses yeulx, ny saisir que de ses prinses. Il s'eslèvera, abandonnant et renonceant à ses propres moyens, et se laissant haulser et soublever par les moyens purement célestes. C'est à notre foy chrestienne, non à sa vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose. » (*Essais,* liv. II, chap. XII ; *Apolog. de Raymond de Sebonde*).

Huet (1630-1721). — Sa doctrine[1] n'est pas claire : tantôt il semble accorder, tantôt refuser la certitude à la connaissance rationnelle, mais cette « certitude humaine » se réduit à la « vraisemblance et à la probabilité » ; la « certitude parfaite » ne nous est donnée que par la foi.

1. Cf. l'ouvrage de Huet, « *De imbecillitate mentis humanæ* ».

NOTE IX

LA CONSTITUTION *DEI FILIUS* PUBLIÉE DANS LA 3e SESSION DU CONCILE DU VATICAN

(Constitution dogmatique sur la foi catholique.)

PIE, ÉVÊQUE, SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU

Le saint Concile approuvant en perpétuel souvenir.

Le Fils de Dieu et Rédempteur du genre humain, Notre-Seigneur Jésus-Christ, au moment de retourner à son Père céleste, a promis d'être avec son Église militante sur la terre, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. C'est pourquoi, il n'a cessé jamais en aucun temps d'être près de son épouse bien-aimée, de l'assister dans son enseignement, de bénir ses œuvres et de la secourir en ses périls. Or, tandis que cette Providence salutaire a constamment éclaté par beaucoup d'autres bienfaits innombrables, elle s'est montrée très manifestement par les fruits très abondants que l'univers chrétien a retirés des Conciles et nommément du Concile de Trente, bien qu'il ait été célébré en des temps mauvais. En effet, grâce à cela, les dogmes très saints de la religion ont été définis avec plus de précision et exposés avec plus de développements, les erreurs condamnées et arrêtées, la discipline ecclésiastique rétablie et raffermie avec plus de vigueur, le clergé excité à l'amour de la science et de la piété, des collèges établis pour préparer les adolescents à la sainte milice, enfin les mœurs du peuple chrétien restaurées par un enseignement plus attentif des fidèles et par un plus fréquent usage des sacrements. Par là encore la communion des membres avec la tête visible a été rendue plus étroite et une nouvelle vigueur a été apportée à tout le corps mystique du Christ ; les

familles religieuses se sont multipliées ainsi que d'autres institutions de la piété chrétienne ; et par là aussi une ardeur constante et assidue s'est montrée, jusqu'à l'effusion du sang, pour propager au loin dans l'univers le règne de Jésus-Christ.

Cependant, tout en rappelant, comme il convient à Notre âme reconnaissante, ces bienfaits insignes et d'autres encore, que la divine Providence a accordés à l'Église, surtout par le dernier Concile, Nous ne pouvons retenir l'expression de Notre douleur amère à cause des maux très graves survenus principalement parce que, chez un grand nombre, on a méprisé l'autorité de ce saint Synode et négligé ses sages décrets.

En effet, personne n'ignore qu'après avoir rejeté le divin magistère de l'Église, et les choses de la religion étant laissées ainsi au jugement privé de chacun, les hérésies proscrites par les Pères de Trente se sont divisées peu à peu en sectes multiples, de telle sorte que, diverses d'opinion et se déchirant entre elles, plusieurs ont perdu toute foi en Jésus-Christ. Ainsi, elles ont commencé à ne plus tenir pour divine la sainte Bible elle-même, qu'elles affirmaient autrefois être la source unique et le seul juge de la doctrine chrétienne, et même à l'assimiler aux fables mythiques.

C'est alors qu'a pris naissance et que s'est répandue au loin dans le monde cette doctrine du rationalisme ou du naturalisme qui, s'attaquant par tous les moyens à la religion chrétienne, parce qu'elle est une institution surnaturelle, s'efforce avec une grande ardeur d'établir le règne de ce qu'on appelle la raison pure et la nature, après avoir arraché le Christ, notre seul Seigneur et Sauveur, de l'âme humaine, de la vie et des mœurs des peuples. Mais la religion chrétienne étant ainsi laissée et rejetée, Dieu et son Christ niés, l'esprit d'un grand nombre est tombé dans l'abîme du panthéisme, du matérialisme et de l'athéisme, à ce point que, niant la nature rationnelle elle-même et toute règle du droit et du juste, ils s'efforcent de détruire les fondements de la société humaine.

Il est donc arrivé malheureusement que, cette impiété s'étendant de toutes parts, plusieurs des fils de l'Église catholique

eux-mêmes sont sortis du chemin de la vraie pitié, et qu'en eux le sens catholique s'est oblitéré par l'amoindrissement insensible des vérités. Car, entraînés par des doctrines diverses et étrangères, et confondant malicieusement la nature et la grâce, la science humaine et la foi divine, ils finissent par altérer le sens propre des dogmes que tient et enseigne notre Mère la sainte Église, et par mettre en péril l'intégrité et la sincérité de la foi.

En présence de toutes ces calamités, comment se pourrait-il faire que l'Église ne fût pas émue jusqu'au fond de ses entrailles ? Car, de même que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité, de même que Jésus-Christ est venu afin de sauver ce qui était perdu et de rassembler dans l'unité les fils de Dieu qui étaient dispersés ; de même l'Église, établie par Dieu mère et maîtresse des peuples, sait qu'elle se doit à tous, et elle est toujours disposée et préparée à relever ceux qui sont tombés, à soutenir les défaillants, à embrasser ceux qui reviennent à elle, à confirmer les bons et à les pousser vers la perfection. C'est pourquoi elle ne peut s'abstenir en aucun temps d'attester et de prêcher la vérité de Dieu qui guérit toutes choses, car elle n'ignore pas que c'est à elle qu'il a été dit : « Mon esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai posées en ta bouche ne s'éloigneront jamais de ta bouche, maintenant et pour l'éternité (Is., LIX, 21). »

C'est pourquoi, persistant à marcher sur les traces de Nos prédécesseurs, et selon le devoir de Notre charge apostolique, Nous n'avons jamais cessé d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprouver les doctrines perverses. Mais, à présent, au milieu des évêques du monde entier siégeant avec Nous et jugeant, réunis dans le Saint-Esprit par Notre autorité en ce saint Synode, et appuyés sur la parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition, telle que Nous l'avons reçue, saintement conservée et fidèlement exposée par l'Église catholique, Nous avons résolu de professer et de déclarer, du haut de cette chaire de Pierre, en face de tous, la doctrine salutaire de Jésus-Christ en proscrivant et condamnant les erreurs contraires avec l'autorité qui Nous a été confiée par Dieu.

Chapitre Ier. — *De Dieu, créateur de toutes choses.*

La sainte Église catholique, apostolique, romaine croit et confesse qu'il y a un Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence et en volonté et en toute perfection; qui, étant une substance spirituelle unique, absolument simple et immuable, doit être prêché comme réellement et par essence distinct du monde, très heureux en soi et de soi, et indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui.

Ce seul vrai Dieu, par sa bonté et sa vertu toute-puissante, non pas pour augmenter son bonheur, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il distribue aux créatures, et de sa volonté pleinement libre, a créé de rien, dès le commencement du temps, l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire l'angélique et la mondaine, et ensuite la créature humaine formée, comme étant commune, d'un esprit et d'un corps (Conc. de Latr., IV, c. 1. *Firmiter*).

Or, Dieu protége et gouverne par sa Providence tout ce qu'il a créé, atteignant avec force d'une fin à l'autre et disposant toutes choses avec suavité (Sagesse, VIII, 1), car toutes choses sont nues et ouvertes devant ses yeux (Cf. Hébr., IV, 13) et même celles qui doivent arriver par l'action libre des créatures.

Chapitre II. — *De la Révélation.*

La même sainte Mère l'Église tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées (Rom., I, 20); « car les choses invisibles de Dieu sont aperçues au moyen de la création du monde et comprises à l'aide des choses créées. » Cependant il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même à nous et de nous révéler les décrets de sa volonté par une autre voie, qui est la voie surna-

turelle, selon ce que dit l'Apôtre : « Dieu, qui a parlé à nos pères par les Prophètes plusieurs fois et de plusieurs manières, nous a parlé en ces derniers temps et de nos jours par son Fils (Hebr., I, 1, 2). »

C'est bien à cette révélation divine que l'on doit que tous les hommes puissent promptement connaître, même dans l'état présent du genre humain, d'une certitude incontestable et sans aucun mélange d'erreur, celles des choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine. Cependant, on ne peut pas dire, à cause de cela, que la révélation soit absolument nécessaire, mais c'est que Dieu, dans sa bonté infinie, a ordonné l'homme pour une fin surnaturelle, c'est-à-dire pour participer aux biens divins qui surpassent absolument l'intelligence de l'homme, car « l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son cœur n'a pu s'élever à comprendre ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment (1 Cor., II, 9). »

Or, cette révélation surnaturelle, selon la foi de l'Église universelle qui a été déclarée par le saint Concile de Trente, est contenue dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues de la bouche de Jésus-Christ même par les Apôtres, ou transmises comme par les mains des Apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, sont venués jusqu'à nous (Conc. de Trente, sess. IV, décr. *de Can. Script.*). Et ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent être reconnus pour saints et canoniques en entier, dans toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le décret du Concile de Trente et comme on les lit dans la vieille édition latine de la Vulgate. Ces livres, l'Église les tient pour saints et canoniques, non point parce que, composés par la seule habileté humaine, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Église ; non seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été livrés comme tels à l'Église elle-même.

Mais parce que quelques hommes jugent mal ce que le saint Concile de Trente a décrété salutairement touchant l'interprétation de la divine Écriture, afin de maîtriser les esprits en révolte,

Nous, renouvelant le même décret, Nous déclarons que l'esprit de ce décret est que, sur les choses de la foi et des mœurs qui concernent l'édifice de la doctrine chrétienne, il faut tenir pour le vrai sens de la sainte Écriture celui qu'a toujours tenu et que tient Notre sainte Mère l'Église, à qui il appartient de fixer le vrai sens et l'interprétation des saintes Écritures; en sorte qu'il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contrairement à ce sens, ou même contrairement au sentiment unanime des Pères.

Chapitre III. — *De la Foi.*

Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son Créateur et Seigneur, puisque la raison créée est absolument sujette de la vérité increéée, nous sommes tenus de rendre par la foi à Dieu révélateur l'hommage complet de notre intelligence et de notre volonté. Or, cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, avec l'aide de l'inspiration et de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses perçues par les lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper. Car la foi, selon le témoignage de l'Apôtre, « est la substance des choses que l'on doit espérer, la raison des choses qui ne paraissent pas (Héb., XI, 1). »

Néanmoins, afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint les preuves extérieures de sa révélation, à savoir les faits divins et surtout les miracles et les prophéties, lesquels, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, sont des signes très certains de la révélation divine et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pour cela que Moïse et les Prophètes et surtout le Christ Seigneur lui-même ont fait tant de miracles et de prophéties d'un si grand éclat ; c'est pour cela qu'il est dit des Apôtres : « Pour eux, s'en étant allés, ils prêchèrent partout avec la coopération du Seigneur, qui confirmait

leurs paroles par les miracles qui suivaient (Marc, XVI, 20). » Et encore : « Nous avons une parole prophétique certaine, à laquelle vous faites bien de prendre garde, comme à une lumière qui luit dans un endroit ténébreux (II Petr., I, 19). ».

Mais encore bien que l'assentiment de la foi ne soit pas un aveugle mouvement de l'esprit, personne cependant ne peut adhérer à la révélation évangélique, comme il le faut pour obtenir le salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint qui fait trouver à tous la suavité dans le consentement et la croyance à la vérité (Conc. d'Orange II, can. 7). C'est pourquoi la foi en elle-même, alors même qu'elle n'opère pas par la charité, est un don de Dieu, et son acte est une œuvre qui se rapporte au salut, acte par lequel l'homme offre à Dieu lui-même une libre obéissance, en concourant et en coopérant à sa grâce, à laquelle il pourrait résister.

Or, on doit croire d'une foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans les saintes Écritures et dans la tradition, et tout ce qui est proposé par l'Église comme vérité divinement révélée, soit par un jugement solennel, soit par le magistère ordinaire et universel.

Mais, parce qu'il est impossible sans la foi de plaire à Dieu et d'entrer en partage avec ses enfants, personne ne se trouve justifié sans elle, et ne parvient à la vie éternelle s'il n'y a persévéré jusqu'à la fin. Et pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi et d'y demeurer constamment, Dieu, par son Fils unique, a institué l'Église et l'a pourvue de marques visibles de son institution, afin qu'elle puisse être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. Car à l'Église catholique seule appartiennent tous ces caractères si nombreux et si admirables établis par Dieu pour rendre évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Église, par elle-même, avec son admirable propagation, sa sainteté éminente et son inépuisable fécondité pour tout bien, avec son unité catholique et son immuable stabilité, est un grand et perpétuel argument de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa mission divine.

Et par là, il se fait que, comme un signe dressé au milieu des nations (Is., XI, 12), elle attire à elle ceux qui n'ont pas encore cru, et elle donne à ses enfants la certitude que la foi qu'ils professent repose sur un très solide fondement.

A ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la vertu d'en-haut. Car le Seigneur très miséricordieux excite et aide par sa grâce les errants, afin qu'ils puissent arriver à la connaissance de la vérité, et ceux qu'il a tirés des ténèbres à son admirable lumière, il les confirme par sa grâce, qui ne manque que lorsqu'on y manque, afin qu'ils demeurent dans cette même lumière. Aussi la condition de ceux qui ont adhéré à la vérité catholique par le don divin de la foi n'est nullement la même que celle de ceux qui, conduits par les opinions humaines, suivent une fausse religion ; car ceux qui ont embrassé la foi sous le magistère de l'Église ne peuvent jamais avoir aucun juste motif de l'abandonner et de révoquer en doute cette foi. C'est pourquoi, rendant grâces à Dieu le Père, qui nous a faits dignes de participer au sort des Saints dans la lumière, ne négligeons pas un si grand avantage ; mais plutôt, les yeux attachés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi, gardons le témoignage innébranlable de notre espérance.

Chapitre IV. — *De la Foi et de la Raison.*

Par un assentiment perpétuel l'Église catholique a toujours tenu et tient aussi qu'il existe un ordre double de connaissances, distinct non seulement en principe, mais encore dans son objet : en principe, parce que dans l'un nous connaissons par la raison naturelle, dans l'autre par la foi divine ; en son objet, parce qu'en dehors des choses auxquelles la raison naturelle peut atteindre, il y a des mystères cachés en Dieu, proposés à notre croyance, que nous ne pouvons connaître que par la révélation divine. C'est pourquoi l'Apôtre, qui atteste que Dieu est connu aux nations par les choses créées, dit cependant, à propos de la grâce et de la vérité qui a été faite par Jésus-Christ (Jean, I, 17) : « Nous parlons de la sagesse de Dieu en mystère, sagesse cachée que

Dieu a prédestinée pour notre gloire avant les siècles, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue, mais que Dieu nous a révélée par son Esprit : car l'Esprit scrute toutes choses, les profondeurs même de Dieu (I Cor., II, 7-9). » Et le Fils unique lui-même rend témoignage au Père, de ce qu'il « a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits (Matth., XI, 25). »

Lorsque la raison, de son côté éclairée par la foi, cherche soigneusement, pieusement et prudemment, elle trouve, par le don de Dieu, quelque intelligence et même très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par le rapport des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme, mais elle ne devient jamais apte à les percevoir comme les vérités qui constituent son objet propre. Car les mystères divins surpassent tellement par leur nature l'intelligence créée, que, bien que transmis par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent encore couverts du voile de la foi elle-même, et comme enveloppés d'une sorte de nuage, tant que nous voyageons en pèlerins dans cette vie mortelle, hors de Dien ; « car nous marchons guidés par la foi et non par la vue (II Cor., 5, 7). »

Mais quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison ; car c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, qui a répandu dans l'esprit humain la lumière de la raison et Dieu ne peut se nier lui-même, ni le vrai contredire jamais le vrai. Cette apparence imaginaire de contradiction vient principalement ou de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés suivant l'esprit de l'Église, ou de ce que les erreurs des opinions sont prises pour des jugements de la raison. Nous déclarons donc toute proposition contraire à une vérité, attestée par la foi, absolument fausse (Concile de Latran, V, Bulle *Apostolici regiminis*). De plus, l'Église, qui a reçu, avec la mission apostolique d'enseigner, le mandat de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine

sophistique (Coloss., II, 8). C'est pourquoi tous les chrétiens fidèles non seulement ne doivent pas défendre comme des conclusions certaines de la science les opinions qu'on sait être contraires à la doctrine de la foi, surtout lorsqu'elles ont été réprouvées par l'Église ; mais encore ils sont obligés de les tenir bien plutôt pour des erreurs qui se couvrent de l'apparence trompeuse de la vérité.

Et non seulement la foi et la raison ne peuvent jamais être en désaccord, mais elles se prêtent aussi un mutuel secours ; la droite raison démontre les fondements de la foi, et, éclairée par sa lumière, elle développe la science des choses divines ; la foi délivre et prémunit la raison des erreurs, et l'enrichit d'amples connaissances. Bien loin donc que l'Église soit opposée à l'étude des arts et sciences humaines, elle la favorise et la propage de mille manières. Car elle n'ignore ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie des hommes ; bien plus, elle reconnaît que les sciences et les arts venus de Dieu, le Maître des sciences, s'ils sont dirigés convenablement, doivent de même conduire à Dieu, avec l'aide de sa grâce ; et elle ne défend pas assurément que chacune de ces sciences, dans sa sphère, ne se serve de ses propres principes et de sa méthode particulière ; mais, tout en reconnaissant cette juste liberté, elle veille avec soin pour les empêcher de se mettre en opposition avec la doctrine divine, en admettant des erreurs, ou en dépassant leurs limites respectives pour envahir et troubler ce qui est du domaine de la foi.

Car la doctrine de la foi que Dieu a révélée n'a pas été livrée comme une invention philosophique aux perfectionnements de l'esprit humain, mais elle a été transmise comme un dépôt divin à l'Épouse du Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement enseignée. Aussi doit-on toujours retenir le sens des dogmes sacrés que la sainte Mère Église a déterminés une fois pour toutes, et ne jamais s'en écarter sous prétexte et au nom d'une intelligence supérieure de ces dogmes.

Croissent donc et se multiplient abondamment, dans chacun comme dans tous, chez tout homme aussi bien que dans toute l'Église, durant le cours des âges et des siècles, l'intelligence, la

science et la sagesse ; mais seulement dans l'ordre qui leur convient, c'est-à-dire dans l'unité de dogme, de sens et d'opinion (Vincent de Lérins, Common., n° 28).

Canons.

I. — *De Dieu créateur de toutes choses.*

I. Si quelqu'un nie un seul vrai Dieu, Créateur et Maître des choses visibles et invisibles ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un ne rougit pas d'affirmer qu'en dehors de la matière il n'existe rien ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit qu'il n'y a qu'une seule et même substance ou essence de Dieu et de toutes choses ; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un dit que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou du moins les spirituelles, sont émanées de la substance divine ;

Ou que la divine essence par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses ;

Ou enfin que Dieu est l'Être universel et indéfini qui, en se déterminant lui-même, constitue l'universalité des choses en genres, espèces et individus ; qu'il soit anathème.

V. Si quelqu'un ne confesse pas que le monde et que toutes les choses qui y sont contenues soit spirituelles, soit matérielles, ont été, quant à toute leur substance, produites du néant par Dieu ;

Ou dit que Dieu a créé, non par sa volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement que nécessairement il s'aime lui-même ;

Ou nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu ; qu'il soit anathème.

II. — *De la Révélation.*

I. Si quelqu'un dit que Dieu unique et véritable, notre Créateur et Maître, ne peut pas être connu avec certitude par la

lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été créées ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit qu'il ne peut pas se faire, ou qu'il ne convient pas que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et sur le culte qui doit lui être rendu ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit que l'homme ne peut pas être divinement élevé à une connaissance et à une perfection qui dépasse sa nature, mais qu'il peut et doit arriver de lui-même à la possession de toute vérité et de tout bien par un progrès continu ; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un ne reçoit pas dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, comme sacrées et canoniques, les Livres de l'Écriture, comme le saint Concile de Trente les a énumérés, ou nie qu'ils soient divinement inspirés ; qu'il soit anathème.

III. — *De la Foi.*

I. Si quelqu'un dit que la raison humaine est indépendante, de telle sorte que la foi ne peut pas lui être commandée par Dieu ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et que, par conséquent, il n'est pas requis pour la foi divine que la vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu, qui en a fait la révélation ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut devenir croyable par des signes extérieurs, et que, par conséquent, les hommes ne peuvent être amenés à la foi que par la seule expérience intérieure de chacun d'eux, ou par l'inspiration privée ; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un dit qu'il ne peut y avoir de miracles, et, par conséquent, que tous les récits de miracles, même ceux que contient l'Écriture sacrée, doivent être relégués parmi les fables ou les mythes ; ou que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne n'est pas valablement prouvée par eux ; qu'il soit anathème.

V. Si quelqu'un dit que l'assentiment à la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine; ou que la grâce de Dieu n'est nécessaire que pour la foi vivante, qui opère par la charité; qu'il soit anathème.

VI. Si quelqu'un dit que les fidèles et ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi uniquement vraie sont dans une même situation, de telle sorte que les catholiques puissent avoir de justes motifs de mettre en doute la foi qu'ils ont reçue sous le magistère de l'Église, en suspendant leur assentiment jusqu'à ce qu'ils aient obtenu la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi; qu'il soit anathème[1].

IV. — *De la Foi et de la Raison.*

I. Si quelqu'un dit que, dans la révélation divine, il n'y a aucun mystère vrai et proprement dit, mais que tous les dogmes de la foi peuvent être compris et démontrés par la raison convenablement cultivée, au moyen des principes naturels; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit que les sciences humaines doivent être traitées avec une telle liberté que l'on puisse tenir pour vraies leurs assertions, quand même elles seraient contraires à la doctrine révélée; ou que l'Église ne les peut prescrire; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit qu'il peut se faire qu'on doive quelquefois, selon le progrès de la science, attribuer aux dogmes proposés par l'Église un autre sens que celui qu'a entendu et qu'entend l'Église; qu'il soit anathème.

C'est pourquoi, remplissant le devoir de Notre charge pastorale suprême, Nous conjurons par les entrailles de Jésus-Christ tous les fidèles du Christ, surtout ceux qui sont à leur tête ou qui sont chargés d'enseigner, et, par l'autorité de ce même Dieu, Notre Sauveur, Nous leur ordonnons d'apporter

1. Pour l'explication de cette étrange affirmation, se reporter à la fin de la Note VII.

tout leur zèle et tous leurs soins à écarter et à éliminer de la sainte Église ces erreurs et à propager la très pure lumière de la foi.

Mais, parce que ce n'est pas assez d'éviter le péché d'hérésie, si l'on ne fuit aussi diligemment les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins, Nous avertissons tous les chrétiens qu'ils ont le devoir d'observer les Constitutions et les décrets par lesquels le Saint Siège a proscrit et condamné les opinions perverses de ce genre, qui ne sont pas énumérées ici tout au long.

Donné à Rome, en session publique, solennellement célébrée dans la basilique Vaticane, l'an de l'Incarnation de Notre-Seigneur mil huit cent soixante-dixième, le vingt-quatrième jour d'avril et la vingt-quatrième année de Notre Pontificat.

C'est ainsi.

JOSEPH,
Évêque de S. Pœlten,
Secrétaire du Concile du Vatican.

NOTE X

LA VALEUR SOCIALE DU CHRISTIANISME, D'APRÈS TAINE

« Aujourd'hui, après dix-huit siècles, sur les deux continents, depuis l'Oural jusqu'aux Montagnes Rocheuses, dans les Moujiks russes et les Settlers américains, il (le christianisme) opère comme autrefois dans les artisans de la Galilée, et de la même façon, de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres ; ni sa substance ni son emploi n'ont changé ; sous son enveloppe grecque, catholique ou protestante, il est encore pour 400 millions de créatures humaines l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout, depuis 1800 ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. En Italie pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous la Convention et le Directoire, on a vu l'homme se faire païen, comme au premier siècle ; du même coup, il se retrouvait tel qu'au temps d'Auguste et de Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur : il abusait des autres et de lui-même ; l'égoïsme brutal et calculateur avait repris l'ascendant ; la cruauté et la sensualité s'étalaient, la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle et de près, on peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique

et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement, ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente fatale, pour enrayer le glissement insensible par lequel incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds ; et le vieil Évangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social [1]. »

Il serait puéril et fort dommageable à l'humanité d'oublier ou de nier ces faits historiques, si gênants soient-ils pour certains systèmes. Il n'en est pas moins vrai 1° qu'il ne faut pas conclure de l'*utilité* à la *vérité* ; 2° que Taine envisage surtout ici l' « instinct social » *conservateur* ; 3° que l' « enveloppe » de l'Évangile tombant, sous les coups de la critique, ce qui reste, c'est l' « organe spirituel », la conscience humaine, sans laquelle l'évolution purement utilitaire n'aboutirait qu'à cet « état d'engrais et de mangeaille » qui nous menace, au dire de socialistes convaincus [2], si l'on ne pourvoit à la « perfection de la pensée, de l'activité, de la sensibilité des masses populaires » par « leur éducation intellectuelle, morale et esthétique ». Nous assistons en ce moment à une crise d'évolution de la conscience humaine : elle se dégage peu à peu des mythes chrétiens, comme jadis elle s'est dégagée des mythes païens, mais, en même temps, elle s'affirme de plus en plus elle-même, en nous faisant plus vivement sentir l'obligation de la justice et de la solidarité et en remplaçant par des devoirs réels d'artificielles observances, par la vision de l'aspect idéal de la réalité un surnaturel factice. A cette unique condition d'apparaître à la conscience comme douée d'une valeur idéale supérieure, d'une efficacité plus grande dans la réalisation du progrès, la vie socialiste pourra prétendre à remplacer la vie chrétienne. « Une cité morale seule, a très bien dit un publiciste, peut déplacer une *cité de Dieu* » — à savoir, si elle est d'une moralité plus haute, d'une humanité plus profonde :

1. *Les origines de la France contemporaine*, t. II. *Le régime moderne*, p. 118.
2. Anton. Menger, *l'État socialiste*, p. 95, 304.

« Anticléricalisme, anticatholicisme autoritaire, exerçant une autorité de commandement, une autorité de gouvernement, une autorité d'État, peut valoir contre une Église exerçant elle-même une autorité de commandement, une autorité de gouvernement, une autorité d'État; l'État-Église peut valoir contre l'Église-État ; il n'a aucune autorité de compétence, il ne peut exercer aucune autorité morale, aucune autorité conscientielle, aucune autorité dans l'administration des croyances, dans les prières, dans les élévations, dans les contemplations, dans les méditations des consciences ; un socialisme seul, exprimant un mouvement profond de vie intérieure, ayant une valeur intrinsèque, manifestant un mouvement profond originel, répondant à une inquiétude profonde intérieure, exerçant, accomplissant, satisfaisant un profond désir intérieur de solidarité, accomplissant une opération intérieure de solidarité, toute une révolution intérieure, ayant sa source au plus profond de la conscience et de la connaissance, au cœur même de la vie morale, seul un socialisme peut exercer une autorité morale, une autorité conscientielle, une autorité de vie intérieure, une autorité intrinsèque, une autorité dans l'administration des croyances, dans le travail, dans les méditations des croyances [1]. »

Le catholicisme fut une création de la conscience — en dehors de la science, et voilà pourquoi le splendide édifice se lézarde et s'effrite sous nos yeux. La supériorité du socialisme sera d'être une synthèse du réalisme et de l'idéalisme, de la science et de la conscience.

1. Péguy, *Cahiers de la quinzaine*, 11e cah., 5e série, p. XVI.

NOTE XI

NEWMANN

Pour M. Blondel, comme pour M. Loisy[1], Newmann est le précurseur. Une explication analogue à celle de M. Blondel se trouve dans le beau discours prononcé à Oxford le 2 février 1843 : les idées, jugements, formules intellectuelles, n'expriment jamais qu'incomplètement l'*impression* intérieure (produite, dans le cas actuel, par la révélation). Cette impression, du moment qu'elle est vivante, ne cessera plus de se chercher et créer de nouvelles expressions ; donc « *non nova, sed novè* ». Il précisa cette théorie dans l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, paru en 1845, et se fit alors catholique romain.

Newmann, nous l'avons dit, s'adressait à ses coreligionnaires qui ne mettaient pas en doute la révélation chrétienne. Et quand il parle si justement de cette « maîtresse vision, qui, sans qu'on en ait conscience, donne à l'âme la vie spirituelle et la paix », il devine, c'est vrai, nos observations sur l'inconscient, mais il ne se doute point qu'il met par là même les origines de la croyance dans une sphère où, certes, on ne peut plus dire que *la raison précède la foi*.

1. Cf. *Revue du Clergé français*, du 1er décembre 1898 : *Le développement chrétien d'après le cardinal Newmann*, par Firmin (pseudonyme de Loisy). — H. Brémond vient de publier chez Bloud une traduction du *Discours* et de l'*Essai*. C'est le P. de la Barre qui, d'après lui, est l'héritier de la pensée de Newmann. Et Blondel, et Loisy ?... Cela prouve bien que si l'on ne joint pas à cette théorie de l'*impression* l'aveu de la liberté que comportent les impressions selon les tempéraments, on arrivera bien vite à s'anathématiser au nom des impressions tout autant qu'au nom des idées.

NOTE XII

ACTE DE FOI NATURELLE

Si l'on veut se rendre compte de la manière dont un esprit dégagé des religions prétendues révélées peut néanmoins faire un *acte de foi*, de foi *naturelle*, que l'on écoute ces paroles d'un philosophe français, Jules Payot :

« Isolée, dit-il, dans un Univers sans justice ni pitié apparentes, l'Humanité ne peut reprendre espoir qu'en songeant que cette Puissance inconnaissable *a cependant produit la conscience humaine* et introduit par elle l'idée de Justice dans l'Univers. Nous pouvons dire avec Clay : « Il semble qu'aujourd'hui l'évo- « lution nous crie : tout ce que j'ai pu, sans votre secours, faire « pour la souveraineté du divin (de l'intelligence, de la raison) sur « la nature, je l'ai fait. A vous maintenant, *agents de l'évolution* « *volontaire,* de compléter mon œuvre[1]. »

« La croyance à l'orientation raisonnable de la Puissance inconnue donne un élargissement grandiose à nos sentiments et à notre espoir, si nous l'acceptons de cœur. Quand nous ferons effort pour une vie plus intense et plus noble, nous aurons conscience de collaborer non seulement avec les plus sages et les meilleurs d'entre les hommes, mais avec l'Univers. Nous « sentirons » que quand nous agissons bien, cette Puissance *appuie* notre action, exactement comme lorsque le bûcheron donne son coup de cognée, avec lui collaborent l'attraction terrestre et les lois de la gravitation universelle.

« Cette croyance est un acte de foi ; elle a pour elle les raisons très fortes que nous avons dites et notre besoin de confiance

1. *Cours de morale* (Paris, Colin, 1904) ; § 168. La citation de Clay est tirée de l'*Alternative* (Paris, F. Alcan).

dans la vie, mais elle ne peut être prouvée comme on prouve un théorème. Cet acte de foi ou un acte de foi contraire et moins raisonnable, il est impossible de refuser de le faire : chacune de nos initiatives affirme la vie comme déraisonnable ou comme raisonnable. Bien agir, c'est décider que le fond des choses est la Raison. Mal agir, c'est décider le contraire. Toute action importante, morale ou immorale, est l'adoption de l'une ou de l'autre croyance ; nul n'est libre de s'abstenir de choisir, sauf s'il refuse d'agir et reste couché : mais rester couché, c'est encore choisir [1]. »

1. § 35.

NOTE XIII

DE LA DÉFINITION DE LA RELIGION

Ceux qui voudront se convaincre de l'inutilité et, d'ailleurs, de l'impossibilité d'une rigoureuse définition de la religion n'ont qu'à se reporter à quelque travail synthétique à ce sujet, par exemple à l'article de Marillier dans la *Grande Encyclopédie*. Les définitions, les classifications s'annihilent à peu près les unes les autres.

Si, avec Tiele, on divise les religions en *naturistes* et *éthiques*, on est forcé d'admettre non-seulement des formes de transition (brahmanisme, judaïsme anté-prophétique, mazdéisme), mais de reconnaître que les religions naturistes elles-mêmes renferment des éléments éthiques, secondaires, subordonnés, prétend-on.

Marillier admet l'émotion religieuse comme quelque chose de *sui generis*, et, dans un récent ouvrage[1], voilà William James qui le conteste.

Pour nos consciences affinées, l'émotion *adoration* ne se sépare plus, dans son sens vrai, de la catégorie du *parfait*, de *l'absolu*. Faut-il introduire cette catégorie dans notre définition ? Mais que deviendront les religions animistes, fétichistes, etc.[2] ?

Dirons-nous avec M. Goblet d'Alviella, que la religion est « la façon dont l'homme réalise ses rapports avec les puissances surhumaines et mystérieuses dont il croit dépendre[3] ? » Marillier

1. *The varieties of religious experience* (Londres, Longmans, 1904), ouvrage plus récent que l'article de Marillier ; on en prépare une traduction française.

2. « Il est impossible, dit Frazer, de donner une définition qui puisse satisfaire tout le monde. » *Le rameau d'or*, t. I, p. 66. Personnellement, il préfère l'idée de propitiation. — Dans sa récente édition du *Manuel de l'histoire des religions*, Chantepie de la Saussaie se refuse à donner une définition.

3. *L'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (Bruxelles, Falk, 1892), chap. II, p. 48.

critique cette définition parce qu'elle renferme le mot *mystère*, notion que n'ont guère (?) les primitifs ni, chez eux, les sorciers, les prêtres, qui savent les recettes grâce auxquelles ils traitent avec les dieux d'égal à égal.

Parlera-t-on de communion mystique avec ces êtres auxquels, comme dit Réville, l'homme « aime à se sentir uni », mais très souvent, dans les religions primitives, ce que désire l'homme, c'est d'obtenir que ces puissances s'abstiennent de s'inquiéter de lui. Si nous ne parlons pas d'union, parlerons-nous avec Schleiermacher de dépendance [1] ? Mais on ergotera sur ce que tout sentiment de dépendance n'est pas religieux et sur ce que la religion suppose bien d'autres sentiments que ceux de dépendance.

Il en est de la définition de la *Religion* comme de celle de la *Beauté*. Ces termes désignent plusieurs choses analogues, non identiques, et qu'on tente bien inutilement d'identifier.

Pourquoi ne pas se borner à constater que, conformément à l'étymologie, toute religion *relie*, mais que l'on conçoit ce qui est relié très diversement selon les époques et selon les tempéraments ?

Nous insistons sur cette question des tempéraments qui est capitale. Les tempéraments plutôt *actifs* et *positifs* se contenteront d'admettre quelque chose de supérieur à l'homme, de meilleur que l'homme, comme objet du sentiment religieux. Les émotifs et *intellectuels* se réclameront, *et à bon droit*, de la catégorie du *parfait*, de l'*absolu*. Que cette catégorie, que le divin, par conséquent, soit une *forme* [2] de la pensée *humaine*, une manière *à nous* d'appréhender la réalité (comme l'espace a trois dimensions lorsqu'il s'agit de nos sensations physiques), que la religion soit une fonction de notre vie psychique relative à la constitution spéciale de cette vie chez l'homme, il n'importe, du moment qu'à cette forme se joint le même sens de réalité, de valeur objective qu'à nos sensations

1. Il est vrai que pour Schleiermacher, la religion, c'est aussi le sens et le goût de l'Infini. *Notes au 2e discours sur la religion.*

2. La notion de *parfait* n'est ni une *abstraction* (de quoi pourrions-nous l'abstraire ?), ni une *construction*, à moins que l'on ne confonde *indéfini* et *infini*.

et que toute difficulté qu'on ferait valoir contre elle vaudrait contre ces dernières. Il faut accepter l'une comme nous acceptons les autres. Nous ne les comprenons pas intellectuellement, mais nous les *vivons*. Cette insuffisance tout intellectuelle, c'est le « *mystère* ».

Constatons aussi que, quoi qu'il en soit de nos ancêtres et de l'homme préhistorique, à nous du moins il est devenu impossible d'*adorer*, dans le vrai sens du mot, autre chose que la perfection (dans l'acception métaphysique, et non pas simplement éthique). Impossible d'adorer l'Univers considéré comme un immense *total* quantitatif, ou comme une Force énorme, mais simplement intensive, ou l'Humanité considérée seulement comme « le plus grand nombre », en dehors de son rapport avec l'Idéal qu'elle doit réaliser. Impossible aussi d'expliquer, avec William James, la religion, par le « contenu positif de l'expérience religieuse », à savoir la communication de notre personne consciente avec cette vie inconsciente, « sub-liminale », que nous portons en nous, à moins de chercher[1] et de trouver dans cet Inconscient de quoi répondre à notre catégorie d'absolu et de parfait. Cette hypothèse eût paru absurde jadis, mais nous savons maintenant que notre inconscient vaut souvent *mieux* que notre conscient, puisque c'est de cet inépuisable trésor que viennent au conscient toutes ses richesses.

Nous n'avons pas à traiter la question de la *vie future*, mais nous comprenons que l'on désire savoir ce que devient ce problème avec la conception moderne du divin. L'aveu de l'impénétrable mystère qu'est l'essence même de la vie et de la personnalité, implique l'aveu de l'impossibilité où l'on est de donner audit problème une solution rigoureuse. Tout ce que l'analyse psychologique profonde (qui, au fond, constitue la « métaphysique ») peut nous assurer, c'est que tout, en nous, n'est pas expliqué par le *phénomène*, l'*espace* et le *temps*[2] ; mais conclure de là à

1. W. James le fait lui-même dans ses *Conclusions*.

2. Je ne *reconnais*, par la mémoire, que parce que je sens mon *identité* malgré la différence des *temps* (de même pour le sentiment de *responsabilité*). — Il n'est pas de fait que les explications purement physiologiques cherchent davantage à escamoter.

la survivance *de la personnalité,* c'est dépasser les données de la conscience. La vraie attitude nous paraît celle de Socrate envisageant les deux alternatives et déclarant que personne ne connaît ce que c'est que la mort et si elle n'est pas le plus grand de tous les biens pour l'homme. Mais ce dont je suis sûr, ajoute-t-il, c'est qu'être injuste et désobéir à ce qui est meilleur que soi, dieu ou homme, est contraire au devoir et à l'honneur et qu'il ne peut y avoir de mal pour l'homme de bien ni pendant cette vie, ni après sa mort.

NOTE XIV

L'IRRÉLIGION DE L'AVENIR

« Nous rejetons, dit Guyau, la *religion de l'avenir* comme nous rejetterions l'*alchimie de l'avenir* ou l'*astrologie de l'avenir*. Mais il ne s'ensuit pas que l'*irréligion* ou l'*a-religion* — qui est simplement la négation de tout dogme, de toute autorité traditionnelle et surnaturelle, de toute révélation, de tout miracle, de tout mythe, de tout rite érigé en devoir — soit synonyme d'impiété, de mépris à l'égard du fond métaphysique et moral des antiques croyances. Nullement ; être *irréligieux* ou *a-religieux* n'est pas être *anti-religieux*. Bien plus, l'irréligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui de plus pur : d'une part, l'admiration du Cosmos et des puissances infinies qui y sont déployées, d'autre part, la recherche d'un idéal non seulement individuel, mais social et même cosmique, qui dépasse la réalité actuelle. Comme on peut soutenir cette thèse que la chimie moderne est la véritable alchimie, — une alchimie reprise de plus haut, avant les déviations qui ont causé son avortement — comme on peut faire, avec l'un de nos grands chimistes contemporains, l'éloge convaincu des alchimistes anciens et de leurs merveilleuses intuitions, de même on peut affirmer que la vraie « religion », si on préfère garder ce mot, consiste à ne plus avoir de religion étroite et superstitieuse..... L'irréligion, telle que nous l'entendons, peut être considérée comme un degré supérieur de la religion et de la civilisation même. »

(*L'irréligion de l'avenir,* Introduction, p. XIV et XV.)

Il est bien curieux de lire, dans la troisième partie de l'ouvrage, les hypothèses de l'auteur relativement aux libres formes religieuses de l'avenir.

NOTE XV

LA SCIENCE ET LE SENTIMENT RELIGIEUX

La science suffit-elle à l'esprit humain? Il faudrait pour cela que la conscience ne nous révélât point ce qui *doit* être, tandis que la science se limite méthodiquement à l'étude de ce qui *est*. Elle étudie le phénomène, en tant qu'il modifie notre sensibilité, non l'activité créatrice elle-même dont elle détermine les conditions, mais suppose déjà les énergies constituées et dirigées en tel ou tel sens. Il y a là, d'ailleurs, une équivoque. Ou l'on entend par science la *description* des phénomènes et de leurs conditions, et, en ce sens, il peut y avoir science tout aussi bien des phénomènes religieux que des phénomènes physiques et chimiques [1] ; ou l'on prend ce mot dans son sens exact et rigoureux, et il n'y a science que de ce qui peut se traduire en formules mathématiques. Or tout ce qui est d'ordre qualitatif, idéal, ne pourra jamais se chiffrer; on ne saurait exprimer en chiffres la beauté morale, la noblesse d'un caractère, à fortiori le sentiment du parfait.

Que l'on interroge, d'ailleurs, les savants eux-mêmes, et l'on verra s'ils se croient tenus à nier les sentiments qui ne peuvent être enfermés dans les abstractions scientifiques. Qu'on veuille bien lire le remarquable chapitre « *Science et Religion* », en tête des « *Premiers principes* » du positiviste et évolutionniste Herbert Spencer.

Et si l'on répond qu'H. Spencer était un psychologue, un idéologue, si l'on réclame un savant qui ait manié non les abs-

1. Cf. *Le sentiment religieux*, chap. VI de l'ouvrage déjà cité du positiviste Ribot : *la Psychologie des sentiments*.

tractions, mais les réalités, qu'on se reporte, par exemple, au discours de Pasteur lors de la réception à l'Académie française.

« La notion de l'infini, dit-il, a ce double caractère de s'imposer et d'être incompréhensible... Cette notion positive et primordiale, le positivisme l'écarte gratuitement, elle et toutes ses conséquences, dans la vie des sociétés. La notion de l'infini dans le monde, j'en vois partout l'inévitable expression..... Tant que le mystère de l'infini pèsera sur la pensée humaine, des temples seront élevés au culte de l'infini, que le Dieu s'appelle Brahma, Allah, Jéhova ou Jésus..... Les Grecs avaient compris la mystérieuse puissance de ce dessous des choses. Ce sont eux qui nous ont légué un des plus beaux mots de notre langue : *En-theos* : un dieu intérieur. La grandeur des actions humaines se mesure à l'inspiration qui les fait naître... Heureux celui qui porte en soi un dieu, un idéal de beauté et qui lui obéit : idéal de l'art, idéal de la science, idéal des vertus de l'Évangile. Ce sont là les sources vives des grandes pensées et des grandes actions. Toutes s'éclairent des reflets de l'infini. »

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE V

NOTION DE LA FOI CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE VI

THÉORIE DE LA FOI CHEZ LES THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES.

CHAPITRE VII

LA NOTION DE LA FOI CHEZ LES RÉFORMATEURS.

CHAPITRE VIII

LE « FIDÉISME » AVANT LE CONCILE DU VATICAN.

I. — *Le « fidéisme » en France.*

II. — *Le « fidéisme » en Allemagne.*

CHAPITRE IX

LA DOCTRINE DU CONCILE DU VATICAN.

CHAPITRE X

LA RENAISSANCE DU FIDÉISME.

CHAPITRE XI

NOTES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

Stuart Mill. — **Mes mémoires**, 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Système de logique.** 2 vol. 20 fr.
— **Essais sur la religion**, 2ᵉ éd. 5 fr.
Herbert Spencer. **Prem. principes.** 10ᵉ éd. 10 fr.
— **Principes de psychologie.** 2 vol. 20 fr.
— **Principes de biologie.** 5ᵉ édit. 2 vol. 20 fr.
— **Principes de sociologie.** 4 vol. 36 fr. 25
— **Essais sur le progrès.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** 4ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **De l'éducation.** 10ᵉ éd. 5 fr.
Paul Janet. — **Causes finales.** 4ᵉ édit. 10 fr
— **Œuvres phil. de Leibniz.** 2ᵉ éd. 2 vol. 20 fr.
Th. Ribot. — **Hérédité psychologique.** 7 fr. 50
— **La psychologie anglaise contemp.** 7 fr. 50
— **La psychologie allemande contemp.** fr. 50
— **Psychologie des sentiments.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— **L'Evolution des idées génér.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **L'imagination créatrice.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **La logique des sentiments.** 3 fr. 75
A. Fouillée. — **Liberté et déterminisme.** 7 fr. 50
— **Systèmes de morale contemporains.** 7 fr. 50
— **Morale, art et religion.** d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— **L'avenir de la métaphysique.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **L'évolut. des idées-forces.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 15 fr.
— **Tempérament et Caractère.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement positiviste.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement idéaliste.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 7 fr. 50
— **Esquisse psych. des peuples europ.** 10 fr.
— **Nietzsche et l'immoralisme.** 5 fr.
Bain. — **Logique déd. et ind.** 2 vol. 20 fr.
— **Les sens et l'intelligence.** 3ᵉ édit. 10 fr.
— **Les émotions et la volonté.** 10 fr.
— **L'esprit et le corps.** 4ᵉ édit. 6 fr.
— **La science de l'éducation.** 6ᵉ édit. 6 fr.
Liard. — **Descartes.** 2ᵉ édit. 5 fr.
— **Science positive et métaph.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
Guyau. — **Morale anglaise contemp.** 5ᵉ ed. 7 fr. 50
— **Probl. de l'esthétique cont.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Morale sans obligation ni sanction.** 5 fr.
— **L'art au point de vue sociol.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Hérédité et éducation.** 3ᵉ édit. 5 fr.
— **L'irréligion de l'avenir.** 5ᵉ édit. 7 fr. 50
H. Marion. — **Solidarité morale.** 6ᵉ éd. 5 fr.
Schopenhauer. — **Sagesse dans la vie.** 5 fr.
— **Principe de la raison suffisante.** 5 fr.
— **Le monde comme volonté**, etc. 3 vol. 22 fr. 50
James Sully. — **Le pessimisme.** 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Etudes sur l'enfance.** 10 fr.
— **Essai sur le rire.** 7 fr. 50
Wundt. — **Psychologie physiol.** 2 vol. 20 fr.
Garofalo. — **La criminologie.** 4ᵉ édit. 7 fr. 50
— **La superstition socialiste.** 5 fr.
P. Souriau. — **L'esthét. du mouvement.** 5 fr.
— **La beauté rationnelle.** 10 fr.
F. Paulhan. — **L'activité mentale.** 10 fr.
— **Esprits logiques et esprits faux.** 7 fr. 50
Jaurès. — **Réalité du monde sensible.** 7 fr. 50
Pierre Janet. — **L'autom. psych.** 4ᵉ édit. 7 fr. 50
H. Bergson. — **Matière et mémoire.** 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Données imméd. de la conscience.** 3 fr. 75
Pillon. — **L'année philosophique.** Années 1890 à 1902, chacune. 5 fr.
Gurney, Myers et Podmore. — **Hallucinations télépathiques.** 4ᵉ édit. 7 fr. 50
L. Proal. — **Le crime et la peine.** 3ᵉ éd. 10 fr.
— **La criminalité politique.** 5 fr.
— **Le crime et le suicide passionnels.** 10 fr.
Collins. — **Résumé de la phil. de Spencer.** 10 fr.
Novicow. — **Les luttes entre sociétés humaines.** 3ᵉ édit. 10 fr.
— **Les gaspillages des sociétés modernes.** 5 fr.
Durkheim. — **Division du travail social.** 7 fr. 50
— **Le suicide, étude sociologique.** 7 fr. 50
L'année sociolog. Années 1896-97, 1897-98, 1898-99, 1899-1900, 1900-1901, chacune. 10 fr.
Année 1901-1902. 12 fr. 50
J. Payot. — **Educ. de la volonté.** 20ᵉ éd. 10 fr.
— **De la croyance.** 2ᵉ éd. 5 fr.
Nordau (Max). — **Dégénérescence.** 2 vol. 17 fr. 50
— **Les mensonges conventionnels.** 8ᵉ éd. 5 fr.
— **Vus du dehors.** 5 fr.

Lévy-Bruhl. — **Philosophie de Jacobi.** 5 fr.
— **Lettres de J.-S. Mill et d'Aug. Comte.** 10 fr.
— **Philosophie d'Aug. Comte.** 7 fr. 50
— **La morale et la science des mœurs.** 5 fr.
Cresson. — **La morale de la raison théor.** 5 fr
G. Tarde. — **La logique sociale.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Les lois de l'imitation.** 4ᵉ éd. 7 fr 50
— **L'opposition universelle.** 7 fr. 50
— **L'opinion et la foule.** 2ᵉ édit. 5 fr.
— **Psychologie économique.** 2 vol. 15 50
G. de Greef. — **Transform. social.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **La Sociologie économique.** 3 fr. 75
Séailles. — **Essai sur le génie dans l'art.** 3ᵉ éd. 5 fr.
V. Brochard — **De l'erreur.** 2ᵉ éd. 5 fr.
Aug. Comte. — **Sociol., rés.** p. *Rigolage.* 7 fr. 50
E. Boutroux. — **Etudes d'histoire de la philosophie.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
P. Malapert. — **Les élém. du caractère.** 5 fr.
A. Bertrand. — **L'enseignement intégral.** 5 fr.
— **Les études dans la démocratie.** 5 fr.
H. Lichtenberger. — **Richard Wagner.** 10 fr.
— **Henri Heine penseur.** 3 fr. 75
Thomas. — **L'éduc. des sentiments.** 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Pierre Leroux.** 5 fr.
G. Le Bon. — **Psychol. du social.** 4ᵉ éd. 7 fr. 50
Rauh. — **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 5 fr.
— **L'expérience morale.** 3 fr. 75
Duprat. — **L'instabilité mentale.** 5 fr.
Hannequin. — **L'hypothèse des atomes.** 7 fr. 50
Lalande. — **Dissolution et évolution.** 7 fr. 50
De la Grasserie. — **Psych. des religions** 5 fr.
Bouglé. — **Les idées égalitaires.** 3 fr. 75
Dumas. — **La tristesse et la joie.** 7 fr. 50
G. Renard. — **La méthode scientifique de l'histoire littéraire.** 10 fr.
Stein. — **La question sociale.** 10 fr.
Barzellotti. — **La philosophie de Taine.** 7 fr. 50
Renouvier. — **Dilemmes de la métaphys.** 5 fr.
— **Hist. et solut. des probl. métaphys.** 7 fr. 50
— **Le personnalisme.** 10 fr.
Bourdeau. — **Le problème de la mort.** 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Le problème de la vie.** 7 fr. 50
Sighele. — **La foule criminelle.** 2ᵉ éd. 5 fr.
Sollier. — **Le problème de la mémoire.** 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot.** 2ᵉ éd. 5 fr.
Hartenberg. — **Les timides et la timidité.** 5 fr.
Le Dantec. — **L'unité dans l'être vivant.** 7 fr. 50
— **Les limites du connaissable.** 3 fr. 75
Ossip-Lourié. — **Philos. russe contemp.** 5 fr.
Bray. — **Du beau.** 5 fr.
Paulhan. — **Les caractères.** 2ᵉ éd. 5 fr.
Lapie. — **Logique de la volonté.** 7 fr. 50
Groos. — **Les jeux des animaux.** 7 fr. 50
Xavier Léon. — **Philosophie de Fichte.** 10 fr.
Oldenberg. — **La religion du Véda.** 10 fr.
— **Le Bouddha.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
Weber. — **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 7 fr. 50
Tardieu. — **L'ennui.** 5 fr.
Ribéry. — **Essai de classification naturelle des caractères.** 3 fr 75
Gley. — **Psychologie physiol. et pathol.** 5 fr.
Sabatier. — **Philosophie de l'effort.** 7 fr. 50
Maxwell. — **Phénomènes psych.** 2ᵉ éd. 5 fr.
Saint-Paul. — **Le langage intérieur et les paraphasies.** 5 fr.
Lubac. — **Esquisse d'un système de psychologie rationnelle.** 3 fr. 75
Halévy. — **Radical. philos.** 3 vol. 22 fr. 50
V. Egger. — **La parole intérieure.** 2ᵉ édit 5 fr.
Palante. — **Combat pour l'individu.** 3 fr. 75
Fournière. — **Théories socialistes.** 7 fr. 50
Dauriac. — **L'esprit musical.** 5 fr.
Lauvrière. — **Edgar Poe.** 10 fr.
Draghicesco. — **L'individu dans le déterminisme social.** 7 fr. 50
Jacoby. — **La sélection chez l'homme.** 10 fr.
Ruyssen. — **Évolution du jugement.** 5 fr.
Myers. — **La personnalité humaine.** 7 fr. 50
Cosentini. — **La sociologie génétique.** 3 fr. 75
Bazaillas. — **La vie personnelle.** 5 fr.
Hébert. — **L'évolution de la foi catholique.** 5 fr.

91-05. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 1-05.

